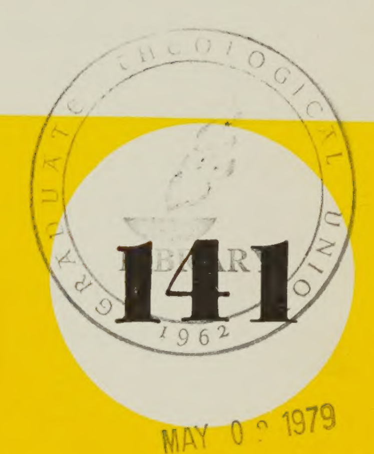
ISSN 0024 - 7359

umière & vie

'exclusion



limites de la tolérance dans l'église

claude gerest
émile granger
peter huizing
patrick jacquemont
anne machet
andré paul
france quéré
alain woodrow

paraît cinq fois par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

CONDITIONS D'ABONNEMENT 1979

	France	Etranger
Normal	90 f.	100 f.
Soutien	100 f.	110 f.
Solidarité	120 f.	130 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office International de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, Libreria internazionale, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 3 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMERO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78
lumière et vi

tél. (78) 42-66-

sommaire

limites de la tolérance dans l'église l'exclusion

---

les livres

ome XXVIII janvier - février - mars 1979 n° 141

la pierre rejetée est devenue pierre d'angle

*Longtemps la métaphore organique a fourni en images et en raisons les discours sur l'exclusion et elle n'est pas encore exténuée. Quarantaine, prophylaxie, asepsie, rejet, exérèse... des conditions physiologiques de survie, le passage est aisé aux règles d'appartenance et aux réactions de défense du groupe. Un vivant qui ne protège pas son intégrité est menacé de désintégration et pour le sauver, il faut parfois l'amputer. Autour du bûcher, les inquisiteurs n'auraient-ils pas éprouvé la secrète jubilation des chirurgiens qui s'apprêtent à extraire la tumeur ? Découvrir les lois d'un corps, édicter celles d'une société, c'est se donner les moyens d'évincer les causes de leur dysfonctionnement. Ce sont les deux faces d'*un unique pouvoir.

C'est pourquoi seule une autorité assez forte, du moins qui paraît telle aux yeux de ses sujets, peut porter une mesure d'exclusion de manière crédible. Plus les structures sociales se déstabilisent, plus la possibilité pour un groupe d'affirmer son identité et d'en manifester la puissance devient problématique. Alors les processus d'élimination se contentent d'amalgamer des gestes d'intolérance précipités et les atermoiements de la permissivité, tandis que leurs victimes en viennent à revendiquer, non plus leur réintégration, mais une reconnaissance de leur rejet dans les marges. L'ensemble des conditions qui fait de l'exil un autre royaume dépouille le jeu du pouvoir de l'un de ses atouts maîtres : son efficacité coercitive s'effrite au fur et à mesure que les représentations qui l'établissaient comme instance de jugement se brouillent dans l'imaginaire de ceux qui devraient lui être assujettis. L'énergie qui passait à renforcer l'adhésion se trouve libérée pour résister et tenter de nouvelles voies. Il y a désormais de l'amour *disponible. Car là où s'exerce un pouvoir, il est question d'amour aussi (ce sera le thème du prochain cahier de* Lumière et Vie). *Si l'amour de l'autorité excluante ne veille plus quelque part, l'acte d'exclure est invalidé.*

La décision mutilante de trancher et la certitude réconfortante de servir ainsi le salut de tous délimitent un lieu sain — bloc opératoire, tribunal, temple —, où, par excellence, est invoquée la vérité, *référence idéale qui redonnera une cohésion à l'organisme menacé, ultime garantie qui justifiera les moyens : les atteintes à la doctrine, de quelque religion ou idéologie qu'elle se réclame, ne sont-elles pas à ce point inexpiables qu'elles légitiment souvent les procédures et les sanctions les plus dégradantes ?*

Conjuguant les exigences du pouvoir et celles de l'amour, le moment de la vérité éclaire la raison *des limites de la tolérance dans l'Eglise et ouvre sur la perspective de* leur franchissement. *Les cinq premiers articles de ce numéro examineront aux niveaux de l'histoire, du droit, de la pensée et de la pastorale, sous la pression de quels mobiles les mécanismes de rejet fonctionnent dans la communauté chrétienne. C'est toujours la même préférence inflexible pour le bien général qui s'impose et réduit au silence par la mort, le cachot, l'exil, l'interdiction de chaire ou d'antenne, qu'il soit fait appel à la sécurité des citoyens ou au maintien de l'unité des fidèles, à la justesse de la ligne théorique ou à la défense de la Vérité révélée, à la préservation de la moralité ou au scandale des faibles. Et si les autorités ecclésiastiques péfèrent aujourd'hui « marginaliser les gêneurs avec le sourire », comme le montrera Alain Woodrow, la cause est à chercher du côté de l'explication déjà suggérée : toute mesure de mise au ban devient inopérante pour autant que se relâchent les rapports d'identification, réels et imaginaires, des individus au groupe.*

Pourtant, qu'il s'agisse de l'inévitable intolérance de l'Eglise envers ceux qui menacent sa communion et sa vérité ou de l'efficacité discutable de ses méthodes d'expulsion, le recours machinal aux images organiques et même l'alignement sur les analyses de réalités sociales similaires, aussi justifiés soient-ils, achoppent sur un paradoxe qui finit par affleurer sous le sédiment des rationalisations : l'Eglise s'est édifiée sur la pierre qui a été rejetée. Elle a été fondée par un exclu et sur son exclusion même : *non plus sur la marche d'un étranger vers sa Terre promise, ni sur les nostalgies d'un exilé loin de son Temple, mais bien sur le rejet par son peuple de Jésus qui, conscient d'être envoyé vers les exclus du salut, proclame un enseignement et fait des choix qu'il devra sanctionner par une mort hors les murs. Son exclusion marque définitivement un Royaume qui n'a rien à craindre d'être livré aux bannis du monde, jusqu'à être investi par eux : c'est leur voix que l'article d'Emile Granger s'efforcera de faire entendre et c'est l'espérance qu'ils cachent que France Quéré laissera prendre son plein essor.*

Exclure, preuve de force — ne le peut pas qui veut—, mais jusqu'à un certain point seulement, car il y a encore trop de peur dans ce pouvoir-là. Le signe d'une puissance libre de toute peur a été donné en Jésus. Mais que ce signe ait pu parvenir jusqu'à nous, nous le devons au témoignage d'une Eglise qui, pour avoir consacré beaucoup de ses énergies à chasser le loup de ses bergeries, n'a cependant pas oublié que le Royaume ne se fait jamais si proche que lorsqu'elle court sur les chemins de la brebis perdue.

En ce début de 1979 des modifications sont intervenues dans la composition de l'équipe responsable de la Revue. Magno-José Vilela, pour des motifs professionnels et personnels, a demandé d'être relevé de sa charge de directeur. Pour avoir mis au service de Lumière et Vie sa culture et son expérience, ces deux dernières années, qu'il soit ici officiellement remercié et invité à prolonger sa collaboration sous une forme moins astreignante pour lui.

Nelly Prévot, appelée à quitter Lyon, a également droit à toute la reconnaissance de la Revue : c'est sur elle que, depuis 1968, reposaient les multiples tâches du secrétariat administratif.

Pour succéder à Magno Vilela, les comités de rédaction et d'élaboration ont élu Michel Demaison, dominicain de la Province de Lyon. De plus, ils ont décidé de confier à Marc Ameil le poste d'administrateur-promoteur, longtemps confondu avec celui de directeur. L'équipe renouvelée en partie assure les lecteurs et tous les amis de Lumière et Vie que la réflexion et le débat théologiques seront menés et diffusés avec les exigences d'écoute, de lucidité et aussi de générosité qui ont marqué les cent quarante numéros déjà parus. Ce travail de recherche dans la fidélité à l'Evangile, nul ne peut le mener à bien sans votre concours.

ont collaboré à ce numéro

Claude GEREST, dominicain, professeur d'Histoire de l'Eglise, Abidjan

Emile GRANGER, théologien, éducateur spécialisé, du comité de rédaction de *Lumière et Vie*

Peter HUIZING, jésuite, professeur et spécialiste de Droit canon, Nimègue

Patrick JACQUEMONT, dominicain, patristicien, Paris

Anne MACHET, U. E. R. de littératures étrangères (italien), Université de Besançon

André PAUL, exégète, docteur en théologie et docteur ès-lettres, Paris

France QUERE, théologienne, auteur de *Le dénuement et l'espérance, La femme avenir*, Paris

Alain WOODROW, informateur religieux au journal *Le Monde*, Paris

le christianisme primitif
diaspora, dissémination et exclusion

Comme tous les groupes, l'Eglise pratique l'exclusion de certains membres ou de certaines « tendances », voire de certaines idées. Elle a hérité pour une part cette coutume de la communauté juive où elle plonge ses racines. N'est-ce pas justement à un texte de l'ancienne Loi (Dt 17, 7) que Paul fait appel au moment de décréter une telle mesure de retranchement, l'une des toutes premières attestées en christianisme (1 Co 5, 13) ? Mais on peut se demander si cette attitude est pleinement conforme à ce que nous savons par ailleurs du comportement de Jésus, lui qui accueillait et fréquentait les exclus de la société où il vivait, « publicains et pécheurs » (cf. par exemple Lc 15, 1 sv.) ? Bref, l'exclusion est-elle évangélique ?

Peut-être la forme abrupte de cette question que nous posions en dressant le plan de ce cahier était-elle naïve. Spécialiste de la période « intertestamentaire » (celle de la lisière entre Ancien et Nouveau Testament), André Paul a préféré prendre les choses de plus haut, mieux en accord avec la pratique de la recherche actuelle en ces domaines. Sont donc présentés ici deux couples paradoxaux d'adoption / exclusion : deux hommes, deux monuments littéraires et leurs destins contradictoires. La leçon de ces exemples est sans doute de suggérer que l'exclusion est, plus qu'on ne l'imagine, la résultante de forces socio-historiques au jeu complexe et conflictuel.

Parler de l'exclusion à l'époque de Jésus et des origines du christianisme n'est pas facile. Il faut éviter les anachronismes, c'est-à-dire les sauts idéologiques qui projetteraient sur cette période lointaine nos repentirs ou nos désirs actuels. Aussi proposerai-je une démarche sans doute insolite mais qui se veut néanmoins historique. Je partirai de l'observation de quatre faits contemporains et significatifs, regroupés deux par deux : les deux premiers sont « personnels », puisqu'ils concernent, d'une part Flavius Josèphe, souvent désigné comme traître à la cause des Juifs, de l'autre Johanan ben Zakkaï, amplement loué comme sauveur véritable du judaïsme ; les deux autres sont « scripturaires », car ils sont, d'un côté la Bible grecque des Septante, condamnée par le judaïsme rabbinique, de l'autre la masse d'écrits de langue araméenne, les targums, que les Juifs ont pratiqués durant de longs siècles comme lectures bibliques.

andré paul

I

deux destins contrastés

A travers le résumé excessif que je proposerai, j'essaierai d'établir des isomorphismes parlants, des correspondances structurales qui, dans le jeu de leurs variations, nous permettront de dégager, concernant l'acte d'exclusion, quelques règles à valeur toujours actuelle.

le « traître » flavius josèphe

Flavius Josèphe [1] est à bien des titres un personnage ambigu. C'est ce qui fait son intérêt. Né en 37 ap. J. C., le Juif Joseph ben Matthias ha-Cohen vécut, après la catastrophe nationale, en 70, à la cour des Flaviens avec ce nom d'affranchi : Titus Flavius Josephus ; il mourut au début du second siècle, laissant à la postérité une œuvre étonnante, d'historien surtout, unique par son contenu mais aussi par son destin.

Ce fils de prêtre de Jérusalem, prêtre lui-même, ce pharisien pieux converti en diplomate puis en haut fonctionnaire et en chef de guerre dans la résistance galiléenne contre Rome avant de devenir le protégé de ses vainqueurs (on sait comment, tandis qu'il se rendait au généralissime Vespasien, il aurait dit à ce dernier : « C'est toi qui seras empereur » [2]), fut sauvé de l'oubli par les chrétiens seuls, ceux des premiers siècles et jusqu'à ceux du Moyen Age : traduite en latin, son œuvre fut considérée par eux comme un véritable classique. « *Graecus Livius* », écrivit Jérôme ! Ses textes ont été copiés et recopiés, traduits et retraduits, retouchés et même censurés. Durant les Croisades bien plus qu'auparavant, on les utilisa comme une sorte de guide de la Terre Sainte. On connaît aussi les avatars du fameux passage des *Antiquités juives* (XVIII, 63-64) relatif à Jésus (le « *Testimonium Flavianum* ») dont l'authenticité ne cessa d'être discutée depuis le XVIe siècle : on en possède bien des versions, toutes différentes mais toutes chrétiennes, en grec, en latin, en syriaque et en arabe. On sait aussi que le Livre VI de la *Guerre des Juifs* — qui contient le récit de la prise de Jérusalem par Titus, en 70 — figura dans certaines Bibles syriaques comme texte canonique, sous l'appellation de Ve Macchabées. Depuis la Contre-

1. Sur ce personnage, voir : A. PAUL, **Intertestament** (Cahiers Evangile 14), Paris, Ed. du Cerf, 1975, pp. 17-25 ; P. VIDAL-NAQUET, « Du bon usage de la trahison », Introduction à **La guerre des Juifs**, Paris, Ed. de Minuit, 1977, pp. 7-115.
2. **Guerre des Juifs** III, 400-402.

Réforme, celui dont les éditeurs présentaient l'œuvre comme méritant de suivre immédiatement les « Saintes Ecritures » par son autorité, perdit un peu de son crédit ; ainsi, tout au début du XVIIIe siècle, le jésuite Hardouin écrivait-il : « *Josèphe sera toujours le 5e Evangile des protestants* ». Quant aux Juifs, il ne faut pas trop vite ni seulement dire qu'ils ont renié Josèphe comme traître à leur nation et à leur cause. Il s'agit d'une chose plus grave : ils l'ignorèrent totalement, pour ne s'intéresser à lui qu'assez récemment. L'opinion du général et archéologue israélien Y. Yadin, qui déclare Josèphe « *brillant historien mais Juif déplorable* », est celle d'un homme du XXe siècle ; il serait anachronique de l'imputer aux contemporains de Josèphe : le jugement moral est en effet fondamentalement différent de la censure globale, acte systématique d'exclusion qui relève directement de l'exercice de l'idéologie.

En bref, si Josèphe fut un traître ou un transfuge, c'est en premier lieu et réellement malgré lui : c'est par son œuvre même qui, des siècles durant et dès sa parution, fut de fait ignorée par les Juifs et homologuée par les chrétiens. Il est donc adéquat de le présenter objectivement, non pas comme un traître à la cause juive mais comme un exclu du judaïsme.

le « saint » johanan ben zakkaï

Johanan ben Zakkaï fut l'un des maîtres les plus éminents et l'un des grands chefs spirituels de la période de l'histoire juive qui vit disparaître le Second Temple et s'instaurer sur ses ruines le judaïsme dit rabbinique. Comme celle de tous les saints de toutes religions, sa figure fut entourée de beaucoup de légende, de « *haggadah* » comme disent les Juifs. Mais on peut néanmoins retracer les lignes majeures de sa longue carrière.

Né à Jérusalem au dernier tiers du Ier siècle av. J.-C., ben Zakkaï, après avoir fait ses études dans la capitale elle-même, vint en Galilée où il passa de longues années. Vers l'an 40 ap. J.-C. probablement, tandis que Josèphe avait à peine trois ans, il revint à Jérusalem. Là, il s'opposa vigoureusement aux sadducéens en vue de restreindre leur autorité sur le Temple, et il s'affirma, tout comme Josèphe plus tard, pharisien militant. Son activité principale fut l'enseignement de la Torah. Il fut aussi un précurseur et un chef de file dans l'ouverture du judaïsme à la mystique. Relativement à la guerre des Juifs contre Rome dont il fut le témoin exhaustif, loin d'être acquis à ce que sera, à partir de 66, la thèse zélote, il se déclara au contraire partisan de la paix ; il aurait souhaité une issue pacifique au conflit. C'était aussi la position nette de Josèphe, dès qu'il fut nommé en Galilée pour y organiser défensivement

la province. Tout comme Josèphe encore, ben Zakkaï accusera les Juifs d'être la cause de leurs propres malheurs.

Quand tout espoir fut entièrement perdu, avant qu'il ne soit trop tard et profitant du moment propice pour déjouer l'attention des extrémistes, Johanan ben Zakkaï quitta Jérusalem assiégée, sans doute au printemps de l'année 68. Il se serait alors présenté devant Vespasien. La tradition rabbinique lui a imputé la prédiction, celle-là même que Josèphe s'était également déjà attribuée, selon laquelle ce général romain au passé prestigieux serait bientôt empereur. Quoi qu'il en soit, ben Zakkaï obtint de rejoindre Jabneh (en grec : Yamnia) la vie sauve, ainsi que les maîtres juifs de cette ville. Jabneh était une cité palestinienne située dans la plaine côtière de la Palestine, au sud de Jaffa ; après la chute de Jérusalem et jusqu'à l'échec de la seconde Révolte (de Bar Kochéba) en 135, elle sera le centre d'animation et de régulation de la vie juive : l'une des tâches importantes y fut l'établissement du canon juif des Ecritures. Après 70, un Sanhédrin y fut reconstitué : il fut placé d'abord sous l'autorité de Johanan ben Zakkaï, qui survécut d'une dizaine d'années environ à la destruction du Temple.

La vénération des générations suivantes pour la figure et l'œuvre du premier grand maître de Jabneh, s'exprime dans cette brève formule de la Mishnah : « *Quand Rabbi Johanan ben Zakkaï mourut, l'éclat de la sagesse cessa* ». Tandis que Josèphe se trouvera relégué dans l'oubli total avant d'être appelé traître, ben Zakkaï passait donc d'emblée à la postérité avec l'auréole du saint.

témoins d'une religion « sécularisée »

La confrontation des deux destins, celui de Flavius Josèphe et celui de Johanan ben Zakkaï, appelle un prolongement et des observations.

Josèphe fut un pharisien authentique, après sa « trahison » tout comme avant ; les études faites sur son œuvre le confirment. Il en est de même de ben Zakkaï, qui a fui la résistance, se dérobant au combat pour aller vers l'ennemi ; ce faisant, il a sauvé, non pas l'Etat juif irrémédiablement perdu, mais le judaïsme, et partant la nation juive. En exagérant un peu, on pourrait dire que, si traître il y eut, ben Zakkaï le fut tout autant que Josèphe : « *Felix culpa* » !

Ceci nous amène à nous demander quelle était la conscience objective des Juifs dans leur ensemble représentatif réel, au Ier siècle de notre ère ; ou encore, quelle dose de « judaïsme théologal », et corrélativement quel degré de nationalisme restait-il chez des aristocrates comme Josèphe ou

des leaders spirituels comme ben Zakkaï. Dans le passé, deux gestes s'appelaient l'un l'autre : toute confession de judaïsme sur le plan religieux s'accompagnait d'une profession de « judéité » sur le plan politique. Or, tant pour Flavius Josèphe que pour Johanan ben Zakkaï, la séparation des deux plans est nettement déclarée, et l'on ne peut sauver le premier, religieux, qu'en situant le second, politique, sur des bases totalement autres. Un mouvement en profondeur a donc renversé le rapport entre nation juive et pouvoir politique. Il semble que le souci de manifester un accord total entre l'autorité religieuse suprême des Juifs et l'autorité temporelle « maîtresse du monde » (les rois hellénistiques d'Egypte, puis les empereurs romains) ait été une constante dans la littérature juive contemporaine, principalement de langue grecque. La *Lettre d'Aristée*[3] et les œuvres dites politiques de Philon d'Alexandrie (*In Flaccum* et *Legatio ad Caium*) en témoignent largement. Mais ici, on retiendra surtout le récit que Josèphe nous rapporte de la rencontre légendaire entre Alexandre le Grand, traversant la Palestine sur sa route victorieuse vers l'Egypte, et le Grand-prêtre de Jérusalem, devant lequel, curieusement, le vainqueur en personne « *se prosterne* » (*Antiquités juives* XI, 331). On voit là le pouvoir politique non juif reconnaître la compétence et l'autonomie du pouvoir religieux des Juifs, dans la mesure où, de son côté, celui-ci reconnaît celui-là comme le seul souverain et légitime.

Chez les Juifs du Ier siècle, palestiniens ou non, s'était donc assez profondément implantée une idée d'« auto-diaspora »[4]. Celle-ci avait pour effets la « sécularisation » (représentée surtout par la montée du pharisaïsme, qui allait s'identifier désormais avec le judaïsme lui-même) et la « dépolitisation » de la religion juive que la défaite de 70, avec la ruine du Temple,

3. La **Lettre d'Aristée** est un livre important de propagande juive, rédigé en grec à la fin du IIe ou au début du Ier siècle av. J. C. par des Juifs d'Alexandrie. En un récit de pure fiction, on y démontre et proclame, du côté du pouvoir politique (le roi Ptolémée) et du côté des autorités juives (le Grand-prêtre de Jérusalem), la légitimité et les qualités traditionnelles de la traduction de la Bible dite des Septante et du groupe (les Juifs d'Alexandrie organisés en une communauté appelée **politeuma)** qui l'avait produite et qui l'utilisait. C'est là que, selon les documents connus, on rencontre pour la première fois la fameuse légende des soixante-dix traducteurs de la Loi, et aussi l'appellation « la Bible » (littéralement « **le Livre** des écritures ») pour désigner l'ensemble des écritures sacrées.
4. Sur les concepts de diaspora et d'« auto-diaspora », voir la longue étude, résumé d'un ouvrage à paraître, de A. PAUL, « Aux origines du christianisme. Diaspora totale comme force « ethno-génétique » (dissémination et résurrection) », **La Pensée** 200, août 1978, pp. 33-54.

la disparition du clergé et l'effacement définitif des sadducéens comme groupe politique, a péremptoirement prononcées.
Avant sa « trahison », Josèphe ne partageait-il pas la conscience, de plus en plus ancrée, d'un « post-judaïsme » dont il fera la théorie dans ses *Antiquités juives :* c'est-à-dire, quand la cour romaine et le temps lui auront pardonné sa participation active à la guerre et que lui-même se sera libéré de toute hypothèque morale relative à son attitude pro-romaine ? Témoin d'une religion « sécularisée » parce que « dépolitisée », il l'était avant 66, date à laquelle il fut nommé par Jérusalem défenseur de la Galilée, comme sans doute bien des chefs influents du judaïsme d'alors, et en premier lieu ben Zakkaï.
C'est dans la logique de ce déplacement ou renversement que la « trahison » de Josèphe prend son sens positif, tout comme la fuite de ben Zakkaï vers Vespasien, loin du danger mais aussi loin du Temple, autrement dit « loin de Dieu » !

II

---

deux écarts irrésistibles

A l'exclusion « personnelle » correspondent d'autres exclusions ; parmi elles, celle que l'on peut appeler « scripturaire » : aussi vieille que l'écriture elle-même, sur elle bien des choses seraient à dire. Dans le cadre de cet article, je me limiterai, comme pour l'exclusion personnelle, à la confrontation de deux faits parallèles mais contradictoires, relatifs l'un et l'autre à la traduction ancienne de la Bible : d'un côté la version grecque dite des Septante, juive avant d'être chrétienne et, de ce fait, exclue du judaïsme ; de l'autre les traductions araméennes que l'on appelle targums et qui, malgré leurs dérives parfois énormes par rapport au texte hébraïque original, n'ont cessé d'être officiellement à l'honneur dans le culte et l'enseignement des synagogues.

la septante : bible « impie » des chrétiens

Il en est de la Bible des Septante[5] comme de l'œuvre de Josèphe : née juive, sa carrière fut chrétienne. Au moins dans sa première partie, la Torah ou Pentateuque, elle vit le jour chez les Juifs d'Alexandrie dès la fin du IIIe siècle av. J.-C. : elle était pour ces derniers une nécessité cultuellement et culturellement, et donc politiquement vitale. Son élabora-

5. Voir : A. PAUL, **Intertestament,** op. cit., pp. 35-47.

tion se poursuivit, d'une façon peu rectiligne et uniforme, jusqu'aux premiers débuts de l'ère chrétienne. Elle représente donc un processus complexe de production biblique relativement autonome parmi les Juifs de langue grecque, dans la Diaspora surtout, mais aussi en Palestine.

Si l'on s'en tient à la documentation dont on dispose, la « canonisation » de la traduction alexandrine a été déclarée deux fois par les Juifs. D'abord par la *Lettre d'Aristée :* la fonction essentielle de cette sorte d'encyclique n'était autre que de prouver et proclamer le caractère éminemment biblique et authentiquement juif de la Septante, vers la fin du IIe siècle av. J.-C. Ensuite par Philon d'Alexandrie : dans sa *Vita Mosis,* cet auteur contemporain de Jésus énonce et démontre, avec une argumentation qui lui est propre, le caractère « inspiré » et donc canonique de cette Bible d'allure étrangère qui s'imposait à son époque. Or, la traduction des Septante, avec ses multiples écarts [6], les uns quantitatifs ou relatifs à sa composition, les autres qualitatifs ou relatifs à sa langue, juivement consacrée au Ier siècle avant notre ère et au Ier siècle après, fut, dès les origines, la Bible des chrétiens de langue grecque, autrement dit de la majorité des membres du groupe chrétien initial. Elle fut la matrice linguistique, conceptuelle et dogmatique des écrits qui formèrent le Nouveau Testament. Par la suite, elle sera la Bible des Pères grecs puis, par le relais des traductions latines d'avant Jérôme, certaines peut-être étant juives, de la première génération des Pères latins. C'est ainsi qu'elle imprégna le culte de l'Eglise romaine ; et son empreinte y persista durant de longs siècles, jusqu'à la réforme récente décrétée par le deuxième concile du Vatican qui rétablit l'usage cultuel des langues vernaculaires. C'est également la Bible juive d'Alexandrie qui, à peu d'exceptions près, offrit le texte de base des versions dites anciennes de la Bible. A tous ces titres, on peut lui attacher l'appellation de « Bible méditerranéenne ».

la version grecque d'aquila

Or, si pour Irénée de Lyon, à la fin du IIe siècle, et pour d'autres avec lui et après lui, la Septante était écriture inspirée, et donc canonique, il n'en allait pas de même pour le judaïsme rabbinique, celui qui survécut

6. On retiendra surtout les « plus » que représentent par rapport à la Bible hébraïque : soit les livres « deutérocanoniques » comme la Sagesse de Salomon, soit des ajouts « deutérocanoniques » à des livres canoniques, par exemple en Daniel (3, 24-90 ; 13 et 14) et dans les Proverbes (l'« éloge de l'abeille » qui, dans la Septante seulement, suit l'« éloge de la fourmi » au ch. 6), etc.

au désastre de 70 et qui s'affirma dorénavant, pharisien qu'il était dans la majorité de ses traits, comme le judaïsme tout court. Avant que ne fût achevée la compilation du code de lois à valeur canonique qu'était la Mishnah, les rabbins avaient déterminé, non sans tâtonnements parfois, à Jabneh, les limites du canon hébraïque des Ecritures. Et, au début du IIe siècle, les maîtres de la Synagogue préconisèrent pour les Juifs de langue grecque, ou imposèrent, contre la Septante désormais chrétienne, la traduction d'Aquila, ou dite d'Aquila, si on la considère non pas comme l'œuvre d'un seul homme, mais comme l'aboutissement d'une tâche à étapes successives, qui restituait dans sa version littérale la « vérité » scrupuleuse du texte hébraïque. Cette opération prenait le contre-pied du judaïsme hellénisé, mais aussi et surtout du christianisme naissant qui avait spontanément fait sienne la Bible d'Alexandrie. Du coup, l'œuvre de Philon, toute juive qu'elle fût, bascula elle-même, tout comme celle de Josèphe, dans le camp chrétien : c'est à cela qu'elle dut son salut. Ce mouvement de réaction devint systématique chez les Juifs. Ainsi, l'événement de la traduction des Septante qui, si l'on en croit Philon, était commémoré chaque année et solennellement dans l'île de Pharos où il était censé avoir eu lieu, était évoqué comme « jour néfaste » par le calendrier rabbinique : il en était du « jour de la Septante » comme du « jour du Veau d'or », le jeûne était requis ; ce jour-là, les ténèbres auraient recouvert la terre en signe de châtiment. L'exclusion était donc signifiée ainsi avec son maximum de force, dans un rite mythiquement fondé.

les targums : bible proliférante des juifs

S'il en est, *mutatis mutandis*, de la Septante comme de Josèphe, il en est un peu des targums ou traductions araméennes de la Bible, qui sont toujours demeurées juives, comme de Johanan ben Zakkaï : bien que trahissant, parfois généreusement, le texte original pour le rendre lisible, les targums furent toujours chez les Juifs, de Palestine et de Babylonie, une pratique orthodoxe, jamais marginale ni à fortiori condamnée [7].

Les targums constituent un corpus biblique ample, divers et déconcertant. Il faut noter qu'ils ont eu la valeur pratique d'un texte biblique dans le sens fort du terme. Quoi qu'il en fût de leurs débuts fragmentaires et spontanés puis de leur évolution, ils furent de vraies Bibles araméennes :

7. Voir : A. PAUL, **Intertestament, op. cit.**, pp. 24-34 ; R. LE DEAUT, Introduction à **Targum du Pentateuque** (Sources Chrétiennes 245), Paris, Ed. du Cerf, 1978, pp. 15-67.

ils n'ont jamais été considérés, de fait, comme de simples substituts. Bien plus, ils ont eu leur vie et leur fortune propres, évoluant et proliférant comme tout texte (on dit volontiers de la Septante qu'elle est un « targum grec »). Les historiens de la littérature targumique, qui mérite bien son nom, ont révélé ce phénomène frappant : les éléments d'interprétation prirent progressivement le dessus dans le targum sur l'élément de traduction, au point de le supplanter un jour entièrement. En effet, le targum comme traduction évolua peu à peu vers le targum comme « midrash » (commentaire), c'est-à-dire comme écriture largement originale. Ainsi, dans le targum, tardif, du Cantique des cantiques, que les Juifs devaient lire comme Ecriture à la fête de la Pâque, on ne trouve plus rien qui ressemble, de près ou de loin, à une traduction : ce livre était lu d'emblée en araméen, comme une allégorie pure et simple des liens entre Dieu et son peuple ; on en était venu à désigner comme « targum » (le mot veut dire traduction) ce qui ne l'était pas, ou ne l'était plus. Et il est intéressant d'illustrer par quelques exemples les étapes de ce vaste déplacement, qui va d'une traduction assez proche de l'original hébreu à un double véritable et entièrement autre, c'est-à-dire, en quelque sorte, à la *« trahison totale »* du texte.

quelques exemples de « traductions » targumiques

— Dans le livre de la Genèse, le texte hébraïque présente une difficulté que les traductions n'ont pas manqué de repérer et de résoudre. Un premier récit (4, 1 et 25) fait de Caïn le premier fils d'Adam, et un second (5,3) attribue cette prérogative à Seth. Aussi, pour le targum dit du *Pseudo-Jonathan*, Eve aurait conçu Caïn non pas d'Adam mais de l'ange de mort Sammaël (on a là le modèle narratif réinvesti dans le récit de la conception virginale de Jésus), et dès lors, dans le texte proposé, Seth et ses fils sont les seuls descendants légitimes d'Adam (en Gn 4, 25, la Septante omet l'adverbe *« de nouveau »* et se contente d'écrire *« Adam connut sa femme »*, tout comme Philon dans son *De Cherubim*, 53). Voici donc un excellent exemple de ce que l'on peut appeler la méthode targumique ancienne.

— La traduction, probablement du Ier siècle ap. J.-C., que le targum *Neophiti I* nous a conservée d'un passage du livre de l'Exode, 16, 15, est très étonnante. On lit en effet : *« Et les enfants d'Israël virent et ils se dirent l'un à l'autre : "Qu'est-il ?", parce qu'ils ne connaissaient pas Moïse ; et Moïse leur dit : "Il est le pain que Yahvé nous donne à manger" »* (le texte hébraïque dit ceci : *« ... "Qu'est cela ?" car ils ne*

savaient pas ce que c'était. Moïse leur dit : " Cela, c'est le pain que Yahvé vous donne à manger " »). On est ici en présence d'une lecture personnificatrice qui suppose un humus spirituel proche de celui qui a produit cette phrase évangélique :« *C'est moi le pain vivant qui descend du ciel* » (Jn 6, 51).

— Le texte de 1 Chroniques 11, 11 (« *Voici la liste des preux de David : Yashobéam, fils de Hakmoni, le chef des Trois ; c'est lui qui brandit sa lance sur trois victimes à la fois* ») est devenu ceci dans son targum : « *Voici la liste des preux qui furent avec David, le preux, chef du camp, assis sur le siège du tribunal tandis que tous les prophètes et les sages l'entouraient, oint de l'huile de sainteté. Quand il sortait au combat, il était assisté d'en-haut, et lorsqu'il était assis pour l'enseignement de la Loi, la juste décision lui venait à l'esprit ; distingué et délicat, de belle apparence et d'aspect séduisant, expert en sagesse, de conseil avisé, vaillant en prouesses, président de l'Académie, possédant une voix agréable et maître ès cantilènes, capitaine de tous les preux, versé dans l'usage des armes. Brandissant la lance à laquelle était suspendue l'enseigne de la formation du camp de Juda, il sortait sur l'ordre de l'esprit de sainteté et, ayant emporté la bataille, il pourfendait avec la lance trois cents tués d'un seul coup.* » [8]

La traduction targumique a pris ici la forme d'un discours d'homélie où la fonction du roi David se trouve actualisée comme juive et idéalisée en un portrait qui rassemble les qualités traditionnelles (physiques, intellectuelles, etc.) du charismatique en Israël. Il faut noter aussi que la mention du preux de David a disparu dans le targum ainsi que son nom. Cette omission est compensée. Les deux noms, Yashobéam et Hakmoni, sont en effet les supports philologiques latents du développement qui suit et qui ne concerne que le seul David : en effet, Yashobéam signifie : « Qui siège devant le peuple », et Hakmoni : « ma sagesse » ou « me fait sage ». Cet extrait de targum est en fait, quant à la méthode qu'il reflète et quant à ses effets, un très beau midrash.

les véritables critères d'exclusion et d'adoption

La présentation simultanée de la traduction des Septante et des targums révèle des contradictions éloquentes. La plus grande, c'est que ce double mouvement de prolifération biblique, l'un en grec et l'autre en araméen, est quasi contemporain, dans son étape la plus significative, de cet autre

8. Traduction extraite de R. LE DEAUT, J ROBERT, **Targum des Chroniques**, T.I., Rome, 1971, p. 68.

mouvement qui vit se fixer, chez les Juifs, le canon des Ecritures. Or, par rapport à ce fait, la Bible des Septante, dans sa christianisation rapide et presque systématique, s'est vu exclure, et ceci à l'instar de l'exclusion même des œuvres de Josèphe (et de Philon) ; mais l'ensemble targumique, lui, demeura toujours dans l'orbe orthodoxe du judaïsme. Si la Septante, de son côté, fut une « vulgate »[9] biblique pour l'ensemble des groupes chrétiens de langue grecque, les targums furent, dans les communautés juives, de véritables « vulgates » araméennes. Or, ce qui détermina l'exclusion, ce ne fut pas la fidélité ou la non fidélité au texte hébraïque original, mais le rapport, social et linguistique, d'une Bible vulgate à un groupe déterminé de lecteurs : juifs d'un côté avec l'araméen (ben Zakkaï et les targums), chrétiens de l'autre avec le grec (Josèphe et la Septante).

des « traîtrises » contradictoirement sanctionnées

1. Des quatre faits qui précèdent, — quatre cas de « traîtrise » : par rapport à l'Etat d'Israël et au Temple d'une part (Josèphe et ben Zakkaï), par rapport au canon hébraïque de l'Ecriture de l'autre (Septante et targums) —, deux furent l'objet d'une exclusion radicale de la part du judaïsme restauré comme rabbinique à Jabneh, et non plus à Jérusalem ; deux autres étant au contraire facteurs, l'un personnel et l'autre scripturaire, d'affirmation et de développement d'une religion juive authentique, bâtie cette fois sur les ruines du Temple. De ce point de vue, la Septante est à l'œuvre de Josèphe dans l'exclusion ce que les targums sont à ben Zakkaï dans l'inclusion.

2. Le facteur déterminant de l'exclusion ou de l'inclusion, on l'a dit, ne fut pas la fidélité ou la non fidélité, mais l'appartenance ou la non appartenance au groupe chrétien primitif. L'œuvre de Josèphe glissa toute entière et exclusivement vers le versant chrétien, et la Bible des Septante devint d'emblée le canon et la vulgate du christianisme (au point que le Nouveau Testament lui doit sa langue). Or, le Juif pharisien Josèphe ne se convertit pas plus au christianisme que la version juive d'Alexandrie ne fut officiellement baptisée par les chrétiens de langue grecque. Les racines historiques du christianisme sont juives, mais fixées sur le terrain spécifique d'un judaïsme de diaspora : de diaspora géographi-

9. De **« vulgata editio »** (« édition communément admise »), formule par laquelle Jérôme désignait la Septante et les traductions latines de la Bible antérieures à la sienne. Voir A. PAUL, « Prolégomènes à une histoire biblique : pour un concept de "vulgate" », à paraître dans un ouvrage collectif.

que et sociale, à l'extérieur de la Palestine et aussi, comme on l'a dit plus haut, d'« auto-diaspora », sur la terre même d'Israël.

3. Quelles qu'aient été les formules et représentations qui l'on signifié, le concept vécu de diaspora et d'« auto-diaspora » eut pour condition de genèse et d'efficience la transformation d'une situation politique de nation-Etat (Israël), dans laquelle terre, race, langue, Etat et Temple s'impliquaient mutuellement, en une situation sociale de nation-Eglise (Synagogue), sans Etat ni Temple, où la terre et la langue étaient cette fois plurielles. De ce fait, la race s'ouvrait nécessairement à l'éclatement irrésistible (races) et à la dissémination (c'est le sens latinisé du mot grec « diaspora »). Une telle ouverture, dans son mouvement centrifuge, prendra le nom de christianisme, nation-église (Eglise) aux capacités illimitées de prolifération.[10]

4. Dès l'instant que des nations-Eglises différentes prenaient le relais d'une nation-Etat unique, la régulation à l'intérieur du groupe ne s'opérait plus relativement à l'Etat et à ses institutions, autrement dit dans l'ordre de la légalité, mais relativement au groupe-Eglise[11] et à ses supports, soit dans l'ordre de l'orthodoxie. A Jabneh, les Juifs pharisiens, seuls survivants palestiniens au désastre de 70, ont redéfini leurs dogmes, leur éthique, leur culte et leurs Ecritures comme supports d'une orthodoxie qui, en l'absence définitive du Temple, assurait la pérennité de leur religion et dès lors de leur nation. Aussi, toutes les dérives, dogmatiques, éthiques, cultuelles et scripturaires auxquelles, pour la plupart, le groupe chrétien primitif devait en grande partie d'exister, se trouvaient exclues, pour entrer de leur côté dans l'exercice d'une autre orthodoxie, hétérodoxe celle-ci par rapport à la première. En bref, de forces « ethno-génétiques » ou génératrices de races qu'elles avaient été, la diaspora et l'« auto-diaspora » se trouvaient à présent instituées comme lieux et fonctions d'hétérodoxie : la face disséminatrice de la « dispersion » était déclarée champ d'exclusion par le judaïsme qui était désormais une « Eglise », la Synagogue.

andré paul

10. Voir A. PAUL, « Pour une sémantique de la Résurrection », **Cahiers Universitaires Catholiques** 5, mai-juin 1978, pp. 7-10.
11. Sur l'usage de ce concept, voir : J.-P. DECONCHY, **L'orthodoxie religieuse. Essai de logique psycho-sociale,** Paris, Editions ouvrières, 1971, pp. 223-258 (ch. III : « Le relent messianique et la lecture orthodoxe de la Bible »).

jusqu'à mort d'homme...
l'intransigeance chrétienne

L'Eglise est intransigeante. Tant qu'elle obéit à une vocation de non-installation dans ce monde, son intransigeance fut inoffensive pour ceux du dehors. Mais au IVe siècle, l'Empire romain lui donna son soutien, espérant retrouver souffle par elle. Ce soutien se traduisit par la suppression des cultes païens et la répression de l'hérésie. C'est alors l'Etat qui a l'initiative de telles mesures. Les chrétiens se sont fait un certain scrupule de les accepter, puis finirent par penser que l'aide du « bras séculier » sert les desseins de Dieu pour le salut des âmes. Saint Augustin est typique de ce changement d'état d'esprit.

Au XIIIe siècle, l'Inquisition découle davantage de la volonté de l'Eglise. Elle s'est organisée avec la recrudescence des « hérésies ». Pour la comprendre, il faut saisir l'horreur que l'homme médiéval ressent devant ce qu'il estime être « perversion de la Foi ». Il faut aussi voir cette institution particulière insérée dans l'ensemble socio-culturel du temps.
Cette compréhension ne nous empêchera pas de porter un jugement sévère sur tout cet aspect de l'histoire de l'Eglise.

« Foi et contrainte » serait un thème peu saisissable pour l'historien, s'il fallait y inclure l'intimidation morale ou les pressions familiales. En se limitant à la contrainte exercée par l'Etat (sa justice, sa police, sa possibilité de répartir charges et richesses), on se situe sur un terrain classique et bien exploré. Mais il y a déjà beaucoup de mises au point à faire, de réflexions à tirer d'une étude très succincte de l'acceptation par l'Eglise chrétienne du recours au « bras séculier ».

L'expression même de « bras séculier » fait immanquablement penser à l'Inquisition. Et nous parlerons de l'Inquisition. Mais ne parler que d'elle, la faisant remonter aux dernières années du XIIe siècle, en technicien de l'histoire, ne permettrait pas de rendre compte en ses racines et en plusieurs de ses aspects du phénomène de la poursuite des hérétiques par le pouvoir politique. Des choses sont à dire qui nous replongent aux origines du christianisme et dans la conception de la religion d'Etat dans l'antiquité.

I

l'église accepte l'aide du bras séculier que lui offre l'état (IVe - Ve s.)

La contrainte civile commence à s'exercer en faveur du christianisme dès le IVe siècle. Ce fait est dans la logique politique des empereurs qui ont imposé à l'histoire le grand tournant de l'entrée dans l'« ère constantinienne » ; mais on peut se demander s'il n'y avait pas aussi dans le christianisme un élément originel d'appel à la contrainte.

l'intransigeance chrétienne

Il ne faut pas se cacher que le christianisme, comme tout courant fort, est né intransigeant. A peine l'auteur de la IIe Lettre de Jean a-t-il énoncé le « commandement nouveau » qu'il ajoute — et pour lui il n'y a pas de contradiction — : « *Si quelqu'un vient à vous porteur de cette doctrine* (celle qui nie le Christ venu dans la chair), *ne l'accueillez pas chez vous et ne lui souhaitez pas la bienvenue* » (2 Jn 10 ; cf. dans le même sens de fuite des mal pensants : Rm 16, 17 ; Tit 3, 10 ; Ap 2, 2 ; 2, 20, etc.). On ne peut imaginer Paul, Ignace d'Antioche, Tertullien et même (en dépit de leur ouverture) Clément d'Alexandrie ou Origène, que comme des êtres d'affirmation, assurément plus soucieux de faire passer la Vérité que de se présenter comme des chercheurs de leur temps.

Certes, parmi les paroles que les évangélistes nous ont gardées de Jésus, certaines contredisaient cette intransigeance : la parabole de l'ivraie et du bon grain, par exemple, le refus de faire tomber le feu du ciel sur le village inhospitalier, ou cette réflexion qui déconcerte les Douze : « *Celui qui n'est pas contre nous est pour nous* » (Mc 9, 40, etc.).

Le Maître ne proférait aucune attaque contre le paganisme ou l'indifférence religieuse, il prônait le non-jugement comme attitude en toutes circonstances. Mais par ailleurs, il proposait sa personne comme objet d'un choix si absolu qu'il fallait qu'on lui sacrifiât tout, même les parents et jusqu'à « *sa propre vie* ». Sa parole était un critère de discernement dévalorisant tout autre critère, en ce qui engage le salut ou la perte de tout homme. L'écouter fait du disciple le « *sel* » et la « *lumière* » du monde.

Il y avait là une charge de sens, un poids de responsabilité qui pressaient chaque converti de se conduire comme détenteur d'un bien aussi inaliénable que souhaitable pour tous. On conçoit que les chrétiens se soient élevés

avec passion contre tous ceux qui leur paraissaient altérer un message de tel prix !

intransigeance religieuse, non politique

Les premières générations chrétiennes suivirent une voie d'intransigeance ; elles ne tombèrent cependant pas dans l'intransigeance politique, patientes envers leurs persécuteurs et luttant contre les déviances intérieures par la controverse et des sanctions purement ecclésiastiques (l'excommunication est un réflexe absolument originel du christianisme). Cette relative mansuétude, penseront certains, est la conséquence de la situation minoritaire et marginalisée de l'Eglise ; elle n'avait à sa disposition aucun moyen de contrainte physique et se trouvait réduite à l'impuissance. S'en tenir à cette explication simpliste ne serait pas rendre compte des tendances profondes du christianisme des premiers âges, de sa non-violence foncière, de son vœu de non-installation dans le monde. Le même radicalisme le poussait vers la vigueur de l'affirmation et vers le renoncement à imposer cette affirmation par une autre force que celle de l'Esprit. De nos jours encore, certaines sectes (de descendance « anabaptiste » en particulier) se vouent conjointement à la confession, que d'aucuns jugent « fanatique », d'un credo absolu, et au rejet de toute compromission avec quelque pouvoir que ce soit, laissant à la seule Providence le soin d'assurer, comme elle voudra, l'universalisme de la Vérité chrétienne.

Cet équilibre qui rend inoffensive l'intransigeance est fragile. Il réclame une concentration sur la visée eschatologique (d'un Royaume « *qui n'est pas de ce monde* ») bien difficile à maintenir. Difficile, non seulement en raison de la faiblesse humaine, mais parce que le christianisme porte en lui le désir de pénétrer « ce monde » et ses institutions pour les influencer et les transformer. Ainsi, quand avec l'entrée dans l'ère constantinienne (313), l'Eglise s'estima en mesure de convertir l'Empire (réalisme ou illusion, je ne saurais dire), elle perdra de sa non-mondanité et de sa non-violence originelles, sans pour autant renoncer à son intransigeance doctrinale. Ceci explique que, de persécutée, elle deviendra vite, dans une certaine mesure, persécutrice.

pour le salut de l'empire

Ce ne fut toutefois pas l'Eglise qui commença à demander à l'Etat protection contre ceux qui la menaçaient du dehors ou du dedans ; les empereurs s'imposèrent d'eux-mêmes le rôle de défenseurs de la foi et

de l'unité ecclésiale. A peine Constantin accorda-t-il la tolérance aux chrétiens qu'il les favorisa, donnant à leurs évêques exemptions fiscales et juridiction civile [1], à tous le repos dominical (entre 314 et 320). Sa politique religieuse, puis celle de ses successeurs, connurent bien des sinuosités, que nous ne pouvons nous donner le loisir de suivre. De toute manière, on aboutit en 380 à la déclaration du christianisme comme « religion d'Etat » par Théodose. Et il était spécifié qu'il s'agissait bien du christianisme orthodoxe, celui de Nicée et celui de Rome. Le culte païen, déjà suspecté en certains de ses aspects par les fils de Constantin, fut interdit par les empereurs de la fin du siècle. En 391, un édit fit fermer les temples ; les sacrifices étaient interdits, les jeux olympiques mis en sommeil. Persister dans les pratiques ancestrales fut même assimilé au crime de lèse-majesté. Cette législation étonne par sa sévérité ; elle ne fut sans doute pas très appliquée. Les religions de l'Empire romain moururent surtout de la lente désaffection de leurs fidèles et de l'impression de vide qu'elles laissaient, dès qu'elles ne furent plus le culte de la Cité. Le judaïsme fut toléré comme religion ethnique, mais tout prosélytisme lui fut interdit, et ce qui pouvait favoriser ce prosélytisme. Ainsi le mariage mixte entre l'israélite et le chrétien fut prohibé, et les Juifs n'eurent plus le droit de se procurer des serviteurs ou des esclaves chrétiens.

Les interventions les plus rigoureuses du pouvoir visèrent les hérétiques. Après le concile de Nicée, Constantin frappa d'« infamie » et exila les chefs déclarés de l'arianisme ; ses successeurs prirent des mesures analogues contre les évêques catholiques, dans un même souci d'assurer la cohésion de la communauté chrétienne. La dissidence donatiste en Afrique [2] fut sporadiquement combattue par la police impériale qui restituait les églises aux catholiques, « *manu militari* », et par les rigueurs de la loi (confiscation, exil) ; ce schisme religieux, lié peut-être au sentiment régionaliste des Berbères, et plus sûrement aux basses

1. Cette juridiction consistait au départ à rendre officielle la pratique chrétienne d'éviter de porter les procès « **entre frères** » devant un tribunal « **païen** » et de recourir à l'arbitrage de l'évêque.

2. Le donatisme fut un schisme suscité en 312 par les contestataires de l'évêque de Carthage, Cécilien, que l'on croyait compromis avec ceux qui avaient livré les livres saints aux persécuteurs. Il se caractérisa aussi par sa prétention à la pureté, le rebaptême de ses adeptes, et une opposition aux classes aisées : cf J.-P. BRISSON, **Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine,** Paris, Ed. E. de Boccard, 1958 ; A. MANDOUZE, **Saint Augustin.** L'aventure de la raison et de la grâce (Etudes augustiniennes), Paris, Ed. Etudes augustiniennes, 1968, pp. 331-390.

classes paysannes, avait de quoi inquiéter particulièrement Rome et les classes dominantes. L'œuvre législative de Théodose, par contre, systématisa la répression de l'hérésie et l'étendit à toutes les sectes, qui se virent privées du droit de recruter un clergé et d'organiser leurs réunions, donc d'avoir en fait une existence sociale. A l'époque byzantine, les personnes furent inquiétées et on rétablit contre les manichéens la peine du feu, que l'empereur Dioclétien avait prévue contre eux [3].

la politique religieuse des empereurs

La politique religieuse des empereurs obéit en partie à des considérations personnelles. Une ligne générale ne s'en dégage pas moins. En gros, ils sévirent contre les fauteurs de division dans l'Eglise, pour la même raison qui avait poussé leurs prédécesseurs à persécuter le christianisme. L'antiquité concevait mal un pouvoir politique durable dont le souci et la justification ne soient pas la sauvegarde du culte des cités, élément de base de toute la tradition culturelle. L'Empire romain ne se fit accepter des villes et des peuples qu'il avait fédérés qu'en apparaissant comme protecteur des religions ancestrales. Ces religions ainsi protégées soutenaient la vénération du pouvoir, faisant même place au culte et à l'adoration du prince parmi les obligations les plus sacrées.

Les religions, pas seulement le culte impérial, étaient donc le soutien majeur de l'Empire et le ciment de son unité. Le christianisme fut longtemps proscrit parce qu'il refusait de plier le genou devant César et qu'il enlevait au culte des cités des adorateurs, au risque de rompre l'équilibre entre le ciel et la terre, comme entre Rome et ses provinces. Puis les cerveaux politiques de l'Empire s'aperçurent qu'on ne pouvait vaincre la nouvelle religion, mais peut-être l'apprivoiser. Elle deviendrait à son tour lien entre le prince et des sujets si divers ; elle rehausserait par des représentations sacrées la majesté du pouvoir. En devenant tolérant, puis chrétien, l'empereur cessait d'être un dieu pour les habitants de ses terres, il devenait un « évêque du dehors », un protégé du Christ et un protecteur de son œuvre ; il ne perdait pas au change et retrouvait même des assises plus solides.

On comptait sur le christianisme pour être cohésion de cet Empire disparate, vigueur de ce corps menacé en son courage et en son sens civique. Mais encore fallait-il que le christianisme soit lui-même unifié et vigoureux ! C'est bien pour le salut de l'Empire que ses souverains offrirent au

3. Le pouvoir romain pensait que le manichéisme, vu ses origines iraniennes, avait partie liée avec l'empire perse sassanide rival.

christianisme l'aide de ses lois et de sa police — son « bras séculier » — contre ceux qui menaçaient de dissoudre la force de son institution. Que les empereurs fussent eux-mêmes, comme la plupart de leurs contemporains, des hommes pénétrés de religiosité, ne fit que donner plus de poigne à leur volonté politique de sauver conjointement l'unité de l'Eglise et celle de la « Romanité » (volonté qu'on peut lire dans le discours qu'Eusèbe prête à Constantin lors de l'ouverture du concile de Nicée [4]).

réticences de l'église devant ce cadeau empoisonné

L'Etat offrait donc, et de manière de plus en plus nette et étendue, au fur et à mesure qu'on avance vers la fin du IVe siècle, l'aide de sa violence légale à l'Eglise. Elle ne lui répondit pas d'abord de façon très systématique, étant surprise par la nouveauté du problème posé.

Devant ce cadeau empoisonné, des personnalités très représentatives de l'Eglise d'alors exprimèrent leurs réticences. Saint Hilaire écrivait par exemple : « *Si c'était en faveur de la vérité qu'on employât des violences, les chrétiens instruits et pénétrés de l'esprit de la religion s'efforceraient d'en atténuer le cours. Dieu n'a pas besoin d'hommages forcés* ». Des hommes comme Hilaire avaient encore dans la mémoire le souvenir des persécutions ; leur spiritualité plongeait ses racines dans un évangélisme peu fait pour dominer ce monde ; ils restaient attachés à la conception d'une foi qui, selon Tertullien, « *doit être embrassée spontanément et non de force* » [5].

Un événement qui se produisit en 385 illustre dans les faits cette réticence de l'Eglise à se laisser soutenir par la persécution de ses adversaires. L'évêque espagnol Priscillien fut condamné par un concile tenu à Bordeaux, pour sa doctrine trinitaire déviante et sa spiritualité trop anarchique. Imprudent, il fit appel à l'empereur contre cette sentence purement ecclésiastique. Le souverain — c'était alors l'usurpateur Maxime — fit venir le plaignant à Trêves, sa capitale, où se rendirent aussi les évêques accusateurs. Prévenu par l'un d'eux, Ithace, que Sulpice Sévère nous décrit comme « *présomptueux, bavard et impudent* », Maxime se décida à sévir contre l'hérétique. Il ne voulait pas seulement l'exiler, mais le mettre à

4. EUSEBE, **De vita Constantini** III, 12 : trad. franç. d'un passage caractéristique dans FLICHE et MARTIN, **Hist. de l'Egl.,** III, p. 84.
5. On trouve un florilège de textes sur ce thème dans MAISONNEUVE, **Etudes sur les origines de l'Inquisition,** Paris, Ed. Vrin, 1960, p. 37.

mort. Moment grave dans l'histoire : pour la première fois, la peine capitale allait être prononcée contre un chrétien pour hétérodoxie.

Or cette éventualité d'une condamnation à mort par le « bras séculier » choqua profondément saint Martin de Tours, le représentant le plus éminent de l'épiscopat gaulois. Il intercéda de tout son poids pour qu'on s'en tînt aux peines ecclésiastiques. Sa perspective était celle de Paul demandant aux chrétiens de Corinthe de ne point porter leurs litiges devant le juge séculier (1 Co 6, 1) ; il exprimait aussi l'horreur du sang versé, sentiment traditionnel dans l'Eglise ancienne [6]. Comme Martin ne pouvait demeurer à Trêves jusqu'à la fin du procès, il fit promettre par Maxime un dénouement non sanglant. Mais à peine eut-il le dos tourné que l'empereur manqua à sa promesse et fit exécuter Priscillien par le glaive. Saint Martin fut de retour avant que les évêques accusateurs ne se fussent dispersés. On dit que sa seule vue « *remua leurs consciences* » ; il s'interdit de communier avec eux. Ambroise de Milan et sans doute Sirice, évêque de Rome, partagèrent la réprobation de Martin contre ceux qui avaient soutenu leurs accusations devant le tribunal impérial (et pourtant ces personnages étaient tout à fait intransigeants en matière doctrinale). Ithace fut destitué de son siège épiscopal [7].

acceptation d'une contrainte qui fait « jouir les égarés du bienfait de la vérité »

Les réticences des évêques chrétiens face à l'emploi de la contrainte civile faiblissent malheureusement à la fin du IVe siècle. Théodose, dont nous avons dit la politique anti-païenne (fermeture des temples) et la rigueur contre toutes les sortes d'hérésies, n'est pas désapprouvé par les prélats de son temps. Il est même conseillé par saint Ambroise, pour qui un prince chrétien ne saurait souffrir le sacrilège public que constitue le culte des idoles. Il lui semble qu'on respecte la liberté des consciences, du moment que nul n'est forcé de croire ou de se faire baptiser malgré sa volonté. La nouvelle attitude des hommes d'Eglise s'explique par leur gratitude envers l'Empire et le respect de ses lois, autant que par leur désir de préserver la foi des « simples » qu'ils estiment attaquée par la propagande hérétique.

6. Cette horreur du sang versé explique l'objection de conscience pratiquée par de nombreux chrétiens aux quatre premiers siècles, en particulier par saint Martin.

7. Ad. d'ALES, **Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IVe siècle**, Paris, Ed. Beauchesne, 1936.

Les variations de saint Augustin face au donatisme, ou plus exactement, face à sa répression, sont typiques de l'évolution de l'Eglise de ce temps avec l'acceptation d'une contrainte qui se révèle efficace, croit-on, pour le salut des âmes. Comme l'évêque d'Hippone a décrit lui-même ses positions successives avec lucidité, laissons-lui la parole :

« *Primitivement mon avis se ramenait à ceci : personne ne devait être contraint à l'unité du Christ ; c'est par la parole qu'on devait agir, par la discussion qu'on devait combattre, par la raison qu'on devait vaincre : je craignais qu'autrement nous n'eussions comme faux catholiques ceux que nous avions connus comme francs hérétiques.*

Mais cette opinion, qui était mienne, devait céder, non devant des mots, mais devant des exemples. Pour commencer, on m'opposait ma propre cité qui, jadis tout entière acquise au parti de Donat, se convertit à l'unité catholique par crainte des lois impériales... Et il en était de même pour beaucoup d'autres cités dont les noms m'étaient énumérés. Ainsi la force même des choses m'obligea à reconnaître qu'en ce domaine aussi pouvait bien se comprendre la vérité de cette phrase de l'Ecriture : « Donne au sage l'occasion, et il sera plus sage encore ».

Combien en effet en connaissons-nous dont on peut affirmer qu'en eux se manifestait déjà le désir d'être catholiques, bouleversés qu'ils étaient par l'évidence aveuglante de la vérité, mais que la crainte d'une violente réaction de la part des leurs poussait chaque jour à différer !... combien restaient-ils dans le parti de Donat, simplement parce qu'ils y étaient nés et que personne ne les forçait à passer au catholicisme ! » [8].

Dans ce passage d'une lettre à un donatiste, Augustin se justifie d'avoir accepté, en 405, l'appui de l'édit impérial interdisant les réunions du groupe schismatique et frappant d'amendes et d'exil ceux qui persistaient dans le schisme. On saisit sa motivation : le souci pastoral du bien des âmes, non l'amour de l'ordre ecclésial ou politique. Augustin, c'est sa grandeur ou sa faiblesse, aime les autres plus et mieux que les autres ne s'aiment eux-mêmes : « *Accordez-vous avec nous, frères,* dit-il aux schismatiques ; *nous vous aimons : s'il est une chose que nous désirons pour vous, c'est ce que nous désirons pour nous aussi* ». Ou encore : « *Pourquoi ne pas faire jouir du bienfait de la vérité ces ennemis de l'Eglise dont il suffit d'atteindre l'orgueil et la vanité ?* ». Exégète, il commente ce passage de saint Luc où le maître envoie des serviteurs rassembler pour un banquet, boîteux et manchots et leur demande de les « *forcer à entrer dans la salle du festin* ».

8. **Epist ad Vicentium,** XCIII, 5 ; trad. franc. dans A. MANDOUZE, **Saint Augustin, op. cit.,** p. 372.

Ce « *forcer à entrer* » (*compelle intrare*) éblouit saint Augustin : il existe une bonne crainte et une bonne contrainte qui ouvrent aux pauvres (égarés par les docteurs hérétiques) l'accès au lieu du bonheur.

Aussi l'évêque d'Hippone évolut-il dans un sens de plus en plus favorable au recours au « bras séculier ». Il n'est pas seulement à accepter mais à solliciter, quand les fonctionnaires laissent dormir les lois. D'un prélat, auteur d'une lettre de dénonciation, il écrit vers 411 : « *S'il eût omis* (d'agir ainsi), *c'eût été de sa part, non louable patience, mais négligence bien blâmable !* ».

L'attitude, les formules, l'exégèse de saint Augustin serviront, plusieurs siècles plus tard, à fonder et à justifier l'Inquisition. Il serait cependant injuste de lui attribuer la paternité de celle-ci. D'abord, il reste fidèle à la tradition chrétienne d'horreur du sang versé, et affirme toujours clairement qu'il ne peut s'agir d'appliquer à ceux qui troublent l'Eglise une peine capitale[9]. D'autre part, Augustin voit encore l'Eglise et l'Empire comme deux réalités indépendantes l'une de l'autre (cf. la *Cité de Dieu*) ; leur collaboration n'est qu'occasionnelle. On est encore loin de la conception médiévale, dite « augustinisme politique », qui subordonnera l'ordre politique aux buts et à l'influence de l'Eglise. Augustin ne se serait sans doute pas posé la question du « bras séculier » si celui-ci n'avait été offert par la législation impériale.

II

---

quand l'inquisiteur avait bonne conscience (XIIe - XIIIe siècles)

L'Inquisition médiévale n'a absolument pas, en ses débuts, le sens d'un asservissement du spirituel à un pouvoir politique qui lui serait extérieur. Elle est née au moment de l'histoire où l'Eglise domine le plus (quoique non sans mal) l'ensemble des forces sociales. Elle vient de transmettre à l'Occident, en le cléricalisant, l'héritage romain : institution impériale, culture littéraire, des bribes de technique de travaux publics, etc. Elle est la clé de voûte de la légitimité des pouvoirs, qui doivent fonctionner pour aider sa mission. Isidore de Séville est l'auteur de cet axiome que les canonistes ne cessent de répéter : « *Les princes ne sont nécessaires que s'ils imposent par la terreur de la discipline ce que le prêtre n'arrive pas à opé-*

9. Augustin dans la **Cité de Dieu** fait aussi une longue critique de la torture, pour lui aussi cruelle qu'absurde, que la loi — triste nécessité — impose.

rer par l'enseignement de la doctrine. » C'est bien là une conception claire du « bras séculier », cette fois tout à la dévotion de l'Eglise.

établissement de l'inquisition

Cependant, avant le XII[e] siècle, les hérétiques ne sont systématiquement ni poursuivis ni punis en Occident, bien qu'on gardât la tradition et les textes de la législation du Bas Empire et des théologiens qui la justifient. Il y a alors relativement peu d'hérétiques, l'Eglise pense venir à bout des quelques-uns qui se manifestent par la persuasion et les peines ecclésiastiques. Le bûcher allumé à Orléans en 1022 par le roi Robert le Pieux pour une vingtaine de mal pensants est un fait isolé, indépendant, semble-t-il, de la volonté des évêques présents.

Tout change au XII[e] siècle. Les hérésies envahissent l'Europe occidentale, dont on sait l'essor économique et démographique. Le rationalisme renaissant dans les écoles, l'influence du manichéisme oriental, mais surtout l'anticléricalisme de populations déçues par les insuffisances de la réforme ecclésiastique du XI[e] siècle se conjuguent pour donner à la chrétienté l'impression d'une très grave menace.

La répression, c'est-à-dire à la fois la recherche de l'hérétique (et c'est ce que veut dire le mot « inquisition ») et son jugement, s'organise. Elle est l'œuvre conjointe de chaque fidèle, tenu de dénoncer les suspects, de l'évêque, qui juge de la rectitude de la foi, réconcilie les repentants, excommunie et livre au « bras séculier » les « *pertinaces* » et du juge civil qui, seul, peut prononcer et faire appliquer une peine capitale (le principe : « *l'Eglise ne verse pas le sang* », est de la sorte formellement et hypocritement sauvegardé). Une série de conciles, à Toulouse (1119), Reims (1157), Tours (1163) et Vérone (1184), sans parler du III° de Latran en 1179 (œcuménique), ont ainsi réparti les tâches et fait de l'évêque le pilier de la poursuite des hérétiques.

La trop fameuse croisade des Albigeois, décrétée en 1209 contre les cathares et les féodaux qui, plus ou moins, les protégeaient, fut occasion de redoubler d'ardeur dans la répression et de superposer à la responsabilité des évêques celle des légats du pape en pays languedocien. Ce fut aussi le moment où l'on institua des « témoins synodaux », clercs ou laïcs chargés de dépister les mal pensants, visitant les souterrains et les maisons « *de la cave au grenier* », selon l'expression des conciles tenus en France sous Honorius III (1227 et 1229).

1232 est parfois donnée comme date d'établissement de l'Inquisition : en fait, Grégoire IX institua, au-dessus des tribunaux locaux, la juridiction d'inquisiteurs religieux, présidant à la recherche et au jugement des hérétiques sur de vastes secteurs de la chrétienté. Les ordres religieux nouvellement fondés, franciscain et surtout dominicain [10], fournirent les hommes de cette haute police et de cette justice pontificales. Le pape voulait à de tels postes des hommes instruits en théologie et en droit canon, indépendants des influences locales. Cependant, il dut tempérer plus d'une fois, dans la suite, le zèle excessif de ses agents et les rappeler au respect des ordinaires.

Sous Innocent IV (1243-1253), les limites de juridiction entre l'Inquisition épiscopale et celle des religieux mandatés par le pape furent pré cisées.

principes et pratiques de l'inquisition

L'Inquisition poursuivait l'hérésie ; les Juifs et les païens ne tombaient pas sous son ressort. L'idée était que l'entrée dans l'Eglise était libre ; mais si on était entré, lié par un contrat implicite, on trahissait par un sacrilège parjure la pureté de la foi commune et l'unité chrétienne. Le crime d'hérésie, pour les gens de l'Inquisition, n'était pas la simple erreur doctrinale, mais l'obstination à soutenir une doctrine condamnée par l'Eglise. Le XIIIe siècle peut combiner une réelle liberté de recherche scientifique et théologique avec le système inquisitorial. Parmi les doctrines poursuivies, certaines étaient des contaminations du christianisme par des philosophies spiritualistes qui lui étaient très étrangères, ainsi le catharisme ; d'autres constituaient plutôt une protestation contre l'installation de l'Eglise devenue chrétienté, ainsi le valdéisme.

Après 1274, la sorcellerie, de plus en plus prise au sérieux, fut assimilée à l'hérésie ; elle devait fournir, au XIVe siècle, le plus gros contingent des victimes de l'Inquisition.

Quand ils entreprenaient une campagne de recherche, les inquisiteurs commençaient par proclamer un temps de grâce. Ceux qui le désiraient pouvaient demander leur réconciliation avec l'Eglise ; leurs aveux spontanés

10. Saint Dominique, mort en 1221, ne fut pas un inquisiteur professionnel, et il fonda les Frères prêcheurs pour attaquer l'hérésie par la persuasion. Il avait parfois été, à l'occasion, assesseur dans les causes inquisitoriales ; on n'a gardé de lui que des sentences de « réconciliation ». La légende tenace qui en fait un fondateur de l'Inquisition remonte aux dominicains inquisiteurs, qui se donnaient par là des titres de noblesse.

leur valaient de s'en tirer par une abjuration et des peines ecclésiastiques légères, ou même pas de peines du tout. Le délai du temps de grâce passé, les suspects, en général victimes des dénonciations de« témoins synodaux » ou d'autres personnes, étaient convoquées par citation devant les juges ecclésiastiques. Refuser de se présenter faisait encourir l'excommunication. Pendant l'enquête, les accusés étaient le plus souvent emprisonnés. Les preuves retenues étaient l'aveu ou la dénonciation par deux témoins considérés comme sérieux. La situation de l'accusé était rendue très difficile par certains aspects rigoureux de la procédure : il n'était pas confronté avec ses dénonciateurs ; il n'avait pas droit à l'assistance d'un avocat ; il était tenté d'avouer, même innocent, par crainte de paraître « obstiné » ; on le soumettait à des interrogatoires pleins d'astuces ; il pouvait être soumis à la torture : ce dernier point constituait, dans l'histoire ecclésiastique une véritable régression, si l'on pense qu'au IXe siècle, dans sa lettre au tsar des Bulgares, le pape Nicolas I avait stigmatisé cette pratique comme antichrétienne et irrationnelle. En 1252, Innocent IV en autorisa l'usage pour l'Inquisition.
Ceux qui étaient convaincus d'hérésie pouvaient échapper à la remise au « bras séculier » en abjurant leurs erreurs. Cette repentance, censée inspirée « par la crainte de la mort », ne leur valait pas un pardon sans sanction ; ils étaient généralement jetés en prison. Peine qui pouvait par la suite être commuée en pénitences diverses : port de croix, flagellations, pélerinages, jeûnes et aumônes.

le « bras séculier »

Les juges séculiers, ceux des seigneuries féodales ou des municipalités, ne refaisaient pas le procès religieux, se contentant d'appliquer les peines aux accusés qui leur étaient présentés : les « obstinés » refusant de rétracter leur doctrine déviante, ou les relaps, dont on préjugeait qu'ils retomberaient dans la faute avouée. Il arrivait que la peine ne fut pas la mort ; certaines villes se contentaient de chasser les hérétiques. Mais en temps de crise, comme au XIIIe siècle, devant le danger du catharisme, la contestation des « fraticelli », ou plus tard devant les grandes épidémies de sorcellerie, la répression était violente, sanguinaire et spectaculaire. On associe à l'Inquisition l'image du bûcher. Héritage des lois romaines contre le manichéisme (depuis Dioclétien) et des coutumes germaniques, il fut systématisé comme supplice des hérétiques par une constitution impériale (1224) de Frédéric II, lui-même sans doute peu orthodoxe. Les papes, Honorius III et Grégoire IX, firent référence à cette législation de leur grand adversaire politique.

L'Inquisition dura, émoussée en ses dernières années, jusqu'à l'époque des « despotes éclairés », de la Révolution française et, en Espagne, de la révolution libérale de 1820. Les spécialistes n'osent se risquer à donner un chiffre de ses victimes (d'autant que les condamnés à mort étaient parfois grâciés au dernier moment). Mais il faut sûrement parler de plusieurs centaines de milliers de morts, sur sept siècles, il est vrai. Le midi de la France et la Rhénanie en virent autant, sinon plus, que l'Espagne.

l'horreur de la « perversion hérétique »

Bien que relevant pour l'essentiel d'un réflexe de défense d'une communauté contre sa propre dissolution, l'Inquisition eut toujours souci de rester une institution très morale (ce qui ne fait qu'augmenter notre trouble devant elle). Le mot prêté au légat du pape lors du massacre de Béziers en 1209 : « *tuez les tous : Dieu reconnaîtra les siens* », est apocryphe ; il est de plus en contradiction avec la mentalité inquisitoriale, qui a grand souci de convaincre et de frapper des « coupables ». Un savant dosage de relative indulgence et d'odieux procédés est précisément mis en place pour provoquer l'aveu. Les directives données aux juges répètent qu'il vaut mieux laisser des crimes impunis que de condamner à tort des innocents ; et il ne faut pas penser que ce soit seulement une « clause de style ». Sévères, sans doute, les inquisiteurs n'aimaient pas la répression pour elle-même ; ils préféraient convaincre et réconcilier avec l'Eglise plutôt que de livrer au « bras séculier ».

Leur horreur de ce qu'ils appelaient la « perversion hérétique » allait néanmoins jusqu'aux sinistres conséquences que nous avons dites ; nous avons peine à la comprendre aujourd'hui, même si nous voulons rester « bons catholiques ». C'était assurément un sentiment complexe où entraient des préjugés sociaux contre des gens marginaux, aux mœurs (dévergondées ou trop austères) tranchant sur l'ordinaire. Toutefois on sortirait du contexte du XIII[e] siècle en insistant trop sur ce point : la haine vigoureuse de l'inquisiteur contre la déviance doctrinale provenait avant tout de son attachement viscéral ou réfléchi à la pureté et à l'intégrité de la foi (d'une foi, sans aucun doute, très objectivée par l'enseignement de l'Eglise). Les hérétiques qui, extérieurement, évitaient le non-conformisme social, n'étaient pas moins poursuivis que les autres. Par leur seule déviance, ils étaient « faux monnayeurs » de l'esprit, « voleurs de sacre-

ments », « assassins d'âmes », selon les expressions de Thomas d'Aquin ou de Bernard Gui [11].

Bernard Gui, inquisiteur dans le sud-ouest de la France de 1307 à 1323, puis évêque de Lodève, nous a laissé dans un *Manuel* le fruit de son expérience de chasseur d'hérésies. Il se veut juste et même compréhensif ; mais sa passion pour la tâche que l'Eglise lui a donnée le pousse à vouloir les chrétiens sans cesse sur la brèche pour refouler le démon et les fauteurs d'hérésies, péril aussi violent que sournois.

« *Si l'on veut,* écrit-il au clergé espagnol, *extirper du sein du peuple chrétien la zizanie qui par le fait de notre ennemi le démon, semeur de zizanie, a crû si abondamment ces dernières années, il faut employer une vigilance d'autant plus attentive qu'on l'a laissée se développer aussi pernicieusement... les inquisiteurs de l'hérésie en ces régions se sont donné longtemps beaucoup de mal, prêchant, par mandat apostolique, une croisade avec concession d'indulgences et levant une armée de fidèles. Longtemps les hérétiques restèrent rebelles à la lumière, se cachant tantôt dans les montagnes, tantôt dans les grottes et les cavernes, à la manière des hiboux et des fils de ténèbres. Il importe, bien plus, il est nécessaire que tous les fidèles du Christ se dressent courageusement contre eux et les expulsent du pays des croyants, si l'on ne veut pas qu'ils infectent les brebis saines de leur contagion pestiférée... Veillez, pasteurs, sur la garde de votre troupeau ; levez-vous, zélateurs de la foi ; arrêtez de tels individus partout où vous les découvrirez sur votre territoire ; interrogez-les avec soin et circonspection ; exhortez-les et invitez-les à la conversion. S'ils refusent de se convertir, de revenir à l'unité ecclésiale et d'abjurer entièrement, qu'ils soient relégués en tel ou tel lieu pour y faire pénitence. Qu'on les éprouve, de peur que leur retour ne soit le fait d'une conversion frauduleuse et simulée.* » [12].

Ce texte plein d'un sombre enthousiasme nous étonne par son objectivisme sans question. Il ne fait ancun doute pour l'inquisiteur que l'hérétique ne soit un dévoyé coupable ; on ne se demande pas s'il a ses raisons, s'il ne croit pas, lui aussi, obéir à sa conscience et par là à Dieu. Pourtant — paradoxe historique —, nous sommes à l'époque où la grande théologie retrouve l'importance de la conscience comme « règle de la moralité ».

11. Cf. THOMAS D'AQUIN, **Somme theol.,** IIa IIae, q. 11, a. 3 ; le **Manuel** de B. GUI a été traduit en français et publié par G. MOLLAT dans la **Collection des Classiques de l'histoire de France au Moyen Age,** Paris, 1926, 2 vol.
12. Cf MOLLAT, **op. cité,** II, p 109. Dans la suite du texte, il y a allusion à la remise au « bras séculier ».

« *La conscience mal informée oblige* », écrit saint Thomas, et le docteur va jusqu'à supposer un incrédule tenu de demeurer dans son incroyance, parce que, au point où il se trouve, la foi lui apparaît comme un mal [13]. Cette pénétration de considérations psychologiques dans l'éthique est encore trop neuve pour avoir porté beaucoup de fruits. Et d'autre part, Thomas, maître de Bernard Gui et de beaucoup d'inquisiteurs, estimait que l'erreur n'excuse pas, qui porte sur ce qu'on est « *tenu de savoir* » ; or, parmi les choses qu'on est « *tenu de savoir* », il y a, pour le chrétien baptisé, le clair enseignement de l'Eglise [14]. On l'estimait si simple et d'une vérité si évidente que le rejeter avec opiniâtreté était à coup sûr le fait d'un être abominable, parfaitement orgueilleux.

fait de chrétienté

Cette transformation de la Vérité révélée en une quasi-évidence est justement un fait de chrétienté, c'est-à-dire de ce régime socio-culturel où tout est fait pour que l'option chrétienne aille de soi.

L'Inquisition sera un des soutiens (en fait peu efficace) de la chrétienté ; mais, bien davantage, la chrétienté explique l'Inquisition. La société médiévale n'a pas reposé, des siècles durant, sur la seule terreur ; la terreur fut supportée, parfois désirée, parce qu'elle perpétuait un ordre dont on reconnaissait les sécurités et les avantages (certains bien réels : les « institutions de paix », l'entre-aide aux nécessiteux, la pénétration dans le quotidien d'une religion très incarnée qui jouait le rôle de culture populaire, etc.). C'est peut-être aussi parce qu'ils défendaient tout cela que les inquisiteurs avaient bonne conscience, encore qu'il leur suffisait de se dire : « nous défendons la foi ».

La collaboration de la justice ecclésiastique et de la justice féodale est dans l'Inquisition ce qui ressortit le plus à une organisation de chrétienté. Cette collaboration a été parfois prise à contre-sens, quand on voit dans l'Inquisition une sorte de subordination du pouvoir « spirituel » aux visées politiques des princes. Sous l'Empire romain chrétien, nous l'avons vu, l'initiative du recours au bras séculier est revenue à l'Etat ; et ce phénomène se reproduira à la fin du XV[e] siècle du fait des souverains espagnols. Mais aux XII[e] - XIII[e] siècles, c'est l'Eglise qui organise et étend le réseau

13. THOMAS D'AQUIN, **Somme theol.**, Ia IIae, q. 19, a. 5. Les scolastiques du XII[e] siècle jugeaient de la moralité des actes selon des critères tout objectifs. L'importance de la conscience n'avait cependant pas échappé aux philosophes de l'antiquité et aux Pères de l'Eglise.
14. Cf **Ibid.**, Ia IIae, q. 19, a 6.

de la répression. L'attitude des pouvoirs séculiers est très diverse, parfois réticente (Philippe-Auguste par politique, le roi d'Aragon en raison de ses alliances ; surtout, les municipalités italiennes, habituées à la division des partis). Plus d'une fois, l'autorité ecclésiastique se croit en devoir de rappeler aux rois et aux magistrats leur devoir d'assister ceux qui traquent l'hérésie. Quand au peuple, qui ne sait pas bien distinguer le civil et le religieux, nous le voyons tantôt devancer et surpasser la rigueur des juges, tantôt prendre le parti de leurs victimes. Suivre ses réactions serait très intéressant, mais obligerait à une longue étude avec beaucoup de distinctions selon les temps et selon les lieux [15].

la passion de vouloir le bien jusqu'à y contraindre les autres

L'Inquisition n'est pas un fait « politique », au sens d'une opposition entre le « politique » et le « religieux ». Elle n'en est pas moins très insérée dans l'histoire culturelle et sociale, fondée sur la constitution d'un ordre temporel chrétien très imparfait, mais harmonieux, et sur l'impression d'étrangeté repoussante que donnaient ceux qui voulaient échapper à cet ordre. Mais, ne l'oublions pas, l'intransigeance chrétienne, la conviction d'avoir à porter au monde une vérité universelle (et le bonheur en plus), ont renforcé la tendance à la répression que porte en soi toute organisation sociale.

Les doctrinaires, politiques ou autres, qui veulent à tout prix notre bonheur sont le plus souvent les pires ennemis de notre sécurité et de nos libertés.

Voilà qui peut bien nous aider à comprendre l'Inquisition, fruit des rêves d'une chrétienté trop belle, de la faiblesse et des appétits des hommes, des moyens trop puissants mis à leur disposition.

En tant que chrétiens, l'Inquisition doit continuer à nous troubler, même si nous lui trouvons des pendants profanes. On ne peut en effet l'excuser

15. Dans le **Manuel de conversation** de PHILIPPE DE FERRARE (dominicain du XIVe siècle), nous lisons une histoire étrange, mais typique de la mentalité du temps : des inquisiteurs font déterrer le cadavre d'un « bon homme » qui a eu l'estime publique, l'accusant rétrospectivement d'hérésie ; la foule témoigne de son mécontentement ; le corps est livré aux flammes ; il ne brûle pas, d'où jubilation populaire ; les juges vont passer un mauvais quart d'heure, lorsqu'ils ont idée de célébrer une messe votive ; au moment de la consécration, le cadavre récalcitrant brûle ; la population acclame les inquisiteurs. Cette histoire ou légende témoigne bien de la complicité du peuple, tantôt avec les hérétiques, tantôt avec leurs persécuteurs.

comme une simple faute d'hommes d'Eglise, qui furent trop de leur temps. Ils le furent trop, assurément ; mais le souci de l'Eglise-institution et leur obéissance aux autorités « spirituelles », au lieu de les conduire à dépasser les conceptions de l'époque, les y ramenaient plutôt. Le terrible dans l'aventure inquisitoriale n'est pas qu'il y ait eu ici ou là des juges prévaricateurs, mais que des gens honnêtes et bons se soient vu faire un devoir de férocité par cette Eglise faite pour apprendre la douceur et le respect des hommes.

Ceci nous montre le devoir dans l'Eglise de rester critique, y compris vis-à-vis de ce qui se pose comme réalisation d'Evangile. Mais que cette critique se tourne aussi et d'abord contre nous et nos amis. Et l'intransigeance évangélique, qui ne cesse d'avoir sens, aura bien tout son emploi.

claude gerest

16. Bibliographie succincte : MAISONNEUVE, **Etudes sur les origines de l'Inquisition,** Paris, Ed. Vrin, 1960 ; G. et J. TESTAS, **L'Inquisition,** Paris, P.U.F., 1969.

ECONOMIE ET HUMANISME

N° 245 - Janvier-Février 1979

L'action syndicale : crise et recentrage

D. SEGRESTIN : L'identité professionnelle dans le syndicalisme français : les structures fédérales en question.

F. DARBON : La démarche de la C.F.D.T.

M. MARUANI : Syndicalisme au féminin.

D. MOTHE : Les militants et leur avenir.

Chronique industrielle : l'ingéniérie.

H. BURIN DES ROZIERS : L'hébergement collectif des étrangers : lois et pratiques.

---

l'index hier et avant-hier

La surveillance de la pensée est un phénomène ancien — y compris dans l'Eglise. Toute censure reflète les peurs d'une société à un moment précis. L'Index, tel que nous l'avons connu dans le catholicisme, datait du concile de Trente. C'est le concile de Trente qui décida de constituer un catalogue de livres dont la lecture serait interdite aux catholiques, comme c'est lui qui créa la congrégation du Saint-Office, chargée, entre autres, de surveiller les éditions de livres nouveaux. L'Index dit du concile de Trente a été publié en 1562 ; les derniers « avertissements » émanant du Saint-Office datent de 1959. L'un et l'autre, Index et Saint-Office, ont été supprimés en 1965.
L'Index n'a pas été qu'un simple répertoire, il donnait une réponse à une vague d'intolérance à tendance moralisante ; surtout, il a été le support apparent d'une structure mentale. L'Eglise du XVIe siècle se vivait encore comme une totalité englobante : elle était le lieu du salut ; le temps semblait immobile ou tourné vers le passé ; la vérité était un patrimoine à conserver intact, à défendre ; l'Index en donnait les moyens.
Ce schéma a volé en miettes avec le concile Vatican II ; mais la structure mentale ?
Il y a un pari à gagner chaque jour pour que la peur ne reprenne pas ses droits : « Il n'y a pas de crainte dans l'amour, le parfait amour bannit toute crainte » (*1 Jn 4, 18*).

Toute société considère la « surveillance » de la pensée comme *naturelle*, allant de soi, alors qu'elle se fonde sur des faits d'origine *culturelle* et qu'elle remplit avant tout une fonction sociale : elle donne à voir la cohésion du groupe, elle l'atteste et la manifeste. Les mécanismes de défense fonctionnent de façon intermittente, lorsque l'intolérance du corps social augmente, quand les valeurs du groupe sont remises en cause par certains de ses membres plus sensibles aux exigences de l'histoire, aux mutations jugées par ailleurs rebutantes parce qu'elles exigent une modification des schémas mentaux et des structures communautaires. Devant la *nouveauté*, il y a un phénomène de rejet, plus ou moins conscient, et le déviant (celui qui propose des voies inhabituelles) est d'autant plus mal toléré qu'il y a eu un moment de consensus — apparent — euphorisant, et que lui succède une période où apparaissent avec évidence les éléments impondérables que ne prend pas en compte le système de rationalisation qui fonde le pouvoir.

dans l'histoire de l'index, tout commence avec constantin

Ainsi toutes les histoires de la *prohibition des livres* commencent par l'évocation de la condamnation d'Arius en 325. Pendant des siècles les chrétiens s'étaient mis hors la loi puisqu'ils enfreignaient la législation : « *Que personne n'ait de dieux à part, ni nouveaux ni étrangers, s'ils ne sont pas reconnus par l'Etat* »[1].

En 315, l'empereur Constantin reconnaît pratiquement le christianisme comme religion d'Etat : le ralliement est massif et ces hommes qui prêchaient la désobéissance civile au nom de leur foi, deviennent les défenseurs de la romanité. Quand une religion est reconnue comme garante du pacte social, comment le pouvoir politique pourrait-il ne pas en défendre les assises ébranlées par des controverses ?

En 325, Arius est banni, ordre est donné de brûler ses écrits, *illud cremandum esse,* puisque Arius ose discuter du mystère du Dieu unique en trois personnes. Le feu doit remplir sa mission purificatrice et l'empereur souhaite que le nom même d'Arius soit effacé de la mémoire des hommes : il ne faudra plus dire : « ariens », mais : « porphyriens » — Arius reprenant dans son argumentation certains arguments du néo-platonicien Porphyre. Les mots ont une fonction sacrale, ils sont chargés de résoudre les antagonismes. La destruction des manuscrits est emblématique, signe apparent et brutal des conclusions étayées et subtiles du concile de Nicée. Au sein de l'unité proclamée de la *res publica,* pas de place pour une pensée rebelle.

L'ère constantinienne débute sous le signe de l'imbrication des pouvoirs religieux et politique, et la confusion des pouvoirs, au cours des siècles qui suivent, provoque d'autant plus de réactions coercitives (de l'un ou de l'autre) que se déclarent des conflits entre les différentes justices ; les deux instances neutralisent et exaltent leur action. Ou bien des intérêts différents se recoupent et les liens de solidarité se renouent dans une lutte commune contre l'*autre* ; par exemple, le recours au bras séculier — c'est-à-dire la demande faite à l'Etat d'infliger la punition capitale — est la reconnaissance que seul l'Etat a le droit de vie et de mort sur les citoyens, et l'affirmation qu'il y a cause commune, puisque l'autorité ecclésiale, assumant des fonctions d'ordre, exerce en conséquence le pouvoir de punir. Si Eglise ou Etat font mine d'usurper le droit de regard sur la pensée qui est leur prérogative, la réaction de l'autre pouvoir, ecclésial ou politique,

1. Cicéron, **De legibus** II, 8, 19.

est immédiate. En quelque sorte l'innovation, souvent confuse et mouvante, s'oppose à cela même qu'une société, quelle qu'elle soit, voudrait immuable. La pensée qui échappe à la norme est en soi une atteinte indirecte, un tort fait au droit de qui fait valoir la *loi.* Les frontières du non-conforme étant mal définies, les limites permises à un moment déterminé sont fixées selon les exigences de la conjoncture ; mais le *marquage* est identique, comme dans un système à double entrée, Etat-Eglise : le tout, pour survivre, met en place une procédure d'exclusion. Le vocabulaire employé se fait l'écho d'une fonction symbolique assumée : le pur est menacé par l'impur, l'hybride ; l'ivraie prolifère et peut anéantir le froment ; le poison le plus subtil souille le banquet le plus fastueux ; la peste est le fléau qui surgit et fait des ravages. La société civile prive de l'*être* et de l'*avoir* et confisque les biens du banni et du condamné ; la communauté ecclésiale exclut et supprime le signe de l'enfreinte au *code,* l'écrit qui est preuve et aveu du délit ; la diffusion d'un texte, à elle seule, peut déclencher le mécanisme pénal, sans que l'auteur soit appelé à en répondre.

I

avant l'index

Il convient sans doute d'insister sur ces schémas mentaux qui sont aujourd'hui étrangers à la conscience collective. Ce sont eux qui sont sous-jacents à la décision prise au concile de Trente de constituer un Index universel. Bien avant le XVIe siècle, le magistère légifère. Pour ne citer que quelques causes célèbres, souvent citées par les polémistes [2], rappelons qu'en 1328 Marsile de Padoue est interdit, en 1376 Raymond Lulle, en 1377 Wicliff, en 1408 Jean Huss. A la fin du XVe siècle, le développement foudroyant de l'imprimerie accompagne et sous-tend une soif nouvelle d'apprendre, liée à des phénomènes concomitants : une poussée démographique, une urbanisation rapide, un accroissement des échanges, un pré-capitalisme industriel et commercial, la remise en cause des féodalités et le bouleversement de l'équilibre politique européen. La lecture souhaitée, revendiquée comme un droit et un devoir — celui, entre autres, de connaître personnellement les Ecritures, sans la médiation des clercs —, est la *conséquence* d'une mutation de la réalité politico-sociale et de

2. Particulièrement intéressante la lecture de F. A. ZACCARIA, **Storia polemica delle proibizioni de'libri,** Roma, Salomoni, 1757. Un exemplaire se trouve à la bibliothèque de Chantilly.

phénomènes religieux qui posent question. Les pouvoirs dénoncent les textes comme la *cause* de désordres inouïs : en 1520, Léon X lance la bulle *Exsurge Domine* qui condamne trente-cinq propositions de Luther ; le 8 mai de la même année, l'empereur Charles Quint proclame un édit contre « *une foule d'écrits... impies, traîtres, suspects, dénoncés, publiés par l'hérétique notoire et obstiné* ». L'édit insiste sur le danger de contagion, d'empoisonnement et de mort, et il prédit les maux qui risquent de suivre la diffusion : « *Dans les jours à venir, il faut toujours plus redouter en tous royaumes, duchés, peuples et nations, des conspirations, des schismes, des factions et des troubles* »[3].

une diffusion accélérée et démultipliée des idées nouvelles

Mais trois ans plus tard, la bulle *In coena Domini,* qui excommunie Luther, constate que l'action menée jusqu'ici n'a pas supprimé la diffusion des « nouveautés ». Le pape fait même remarquer que la lecture publique, à une époque où l'analphabétisme est l'apanage du plus grand nombre, démultiplie encore l'impact du livre. C'est le point d'orgue d'un « crescendo » destiné à mettre en évidence le scandale : l'argent indispensable pour l'achat des manuscrits toujours coûteux n'est déjà plus un obstacle pour se procurer des opuscules mal composés et imprimés sur du mauvais papier, mais à vil prix ; la lecture, signe certain de savoir et de réflexion, n'est plus nécessaire ; la voix sur les places publiques assure la circularité dans les échanges écrits et oraux, au moment même où les auteurs ne sont plus les hommes de cabinet voués aux recherches humanistes, mais des hommes attentifs aux rumeurs de l'histoire, qui écrivent pour leur temps. La prose latine est superbe pour constater que « *les livres de Luther et de ses disciples, dangereux en tous points, pleins de poison, fourmillant de mots malsonnants, grossiers et vulgaires, vomissant les querelles et les disputes, même condamnés par l'Eglie et les édits impériaux et souvent brûlés en plusieurs endroits, sont achetés, sont lus avec avidité et sont écoutés volontiers* »[4].

3. « ... **multa scripta... tamquam impia, foeda, suspecta, delata notorio pertinace heretico edita** ». Et « ...**quod in dies magis magisque in omnibus regnis, ducatibus, populis, nationibus conspirationes, schismata, factiones, confusionesque metuendae erunt** ».

4. Adrien VI, successeur de Léon X, écrit aux habitants de Bamberg : « .... **qui libros Lutheri, ejusque sequacium omnino perniciosissimos, veneno plenos, maledictis redundantes, spurcitiis, scurrilitatibus, contentionibus, amaritudinibus ubique scatentes, etiam postquam in vim sententiae apostolicae et imperialis**

Pendant une génération, l'Europe du Nord va être dévastée par des conflits et des guerres sanglantes et la collusion entre les pouvoirs, de courte durée, si tant est que les affirmations écrites ne soient pas le leurre d'une entente inexistante.

Depuis la lutte conciliaire du début du XV[e] siècle, les Etats ont pris l'habitude de tout décider de leur propre chef, même en matière ecclésiastique, et la Diète de Spire (1536) suit la maxime « *Cujus regio, ejus et religio* » (chaque pays a la religion de son prince !), tandis que la Diète d'Augsbourg de 1555 donne une solution politique aux problèmes religieux, alors que le concile s'est réuni à Trente en 1545 — avec l'espoir des hommes de dialogue réformateurs (catholiques et protestants) que seront présentes les Eglises protestantes, interlocuteurs essentiels. Lorsque le concile s'ouvre, sans eux, parmi la multitude de questions à soulever et à traiter, celle de la diffusion des livres n'est pas la moins essentielle et la moins épineuse.

II

l'index du concile de trente (1562)

Depuis vingt ans circulent des recueils de livres interdits, rédigés par des instances diverses ; à titre d'exemple, citons l'édit de Charles Quint de 1540, l'Index publié par la Sorbonne en 1542, celui diffusé par l'Université de Louvain en 1543, celui divulgué à Venise en 1548 par Della Casa, nonce apostolique. En 1554, le pape Paul IV fait éditer un Index qui proscrit les livres d'auteurs connus pour leur hérésie, pour leur impiété notoire, pour leur obscénité révoltante, et ceux qui semblent donner raison à d'intolérables erreurs. En 1559, autre catalogue « *réalisé par les soins de la Sainte Inquisition romaine et universelle, s'adressant à tous et à chacun dans l'ensemble de la chrétienté* ». Les critères adoptés suscitent de telles protestations que, dès 1561, est publiée une *Moderatio Indicis*

edicti saepe in pluribus locis concremati sunt, certatim emerent, avide legerent, libenter audirent ». Sur le langage des textes de condamnation, voir A. MACHET « La procédure de l'Index pour une approche sémantique de l'interdit », dans « Actes du colloque : La Renaissance italienne, 1500-1550, une situation de crise ? », **Annales de l'Université Jean Moulin,** Lyon, 1975, 2, pp. 77-117.

librorum prohibitorum[5]. Ces essais, peu concluants si l'on s'en tient à l'accueil reçu, préparent la voie à l'Index dit du concile de Trente, publié en 1562, et à l'élaboration des normes canoniques qui instaurent la Sacrée congrégation du Saint-Office.

l'index, un certain progrès...

D'une certaine manière, l'Index marque un progrès sur la pratique antérieure. Rédiger une liste de livres condamnés donne corps au délit, indépendamment de l'accusé et de l'accusateur. *Le jus pascendi* émane de l'instance suprême, tribunal lointain qui échappe aux passions et aux pressions du pouvoir local. L'arbitraire est plus difficile et la création du Saint-Office met en veilleuse l'action inquisitoriale — dans les pays où l'Inquisition existe. Les procédures d'enquête mises en place n'ont rien d'étonnant ou de scandaleux à l'époque : la dénonciation est courante, elle attire une récompense pécuniaire, elle est un devoir puisqu'elle signale un danger. Le secret de l'enquête a un double aspect : il exprime la défiance, puisqu'il suppose que l'auteur préférerait se soustraire à une mise en jugement et à une condamnation parfois expéditive ; il signifie aussi qu'il doit y avoir proscription du livre, peut-être, mais pas *ipso facto* condamnation d'une personne. Le canon 2 214 insiste sur le respect de la personne : « *Les évêques se souviendront qu'ils sont des pasteurs et non des bourreaux, qu'ils doivent gouverner leurs sujets non pour les dominer mais pour les aimer comme des enfants et des frères ; souvent, pour corriger, la bienveillance est plus efficace que l'austérité, l'exhortation plus que la menace, et la charité plus que l'autorité ; on unira la rigueur à la mansuétude, la justice à la miséricorde, la sévérité à la douceur* »[6]. Jean XXIII citera en 1959 une maxime qui résume ce point de vue pastoral : « *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* »[7].

5. **Index auctorum et librorum, qui tamquam heretici aut suspecti, aut perniciosi ab officio S. Romanae Inquisitionis reprobantur, et in universa christiana republica interdicuntur.** Décidée dès 1559, la **Moderatio Indicis** est publiée par Michele Ghislieri le 24 juin 1561. L'Index paraît grâce aux presses de Paul Manuce sous le titre **Index librorum prohibitorum cum regulis confectis per Patres a Tridentina Synodo delectos, auctoritate Sanctiss. D. N. Pii IV Pont. Max. comprobatus,** Romae, apud Paulum Manutium, Aldi F., in oedibus Populi Romani, in 4°.

6. La traduction est celle de L. de Naurois qui cite le passage (L. de NAUROIS, **Quand l'Eglise juge et condamne,** Toulouse, Ed. Privat, 1960, p. 45).

7. Allocution de Jean XXIII au congrès des censeurs ecclésiastiques italiens appartenant aux clergés diocésain et régulier d'Italie, **Osservatore romano,** 19 nov. 1959 ; traduction dans **Doc. Cath.** 1318, 20 décembre 1959, p. 1319.

Dans les faits et dans le texte lui-même, l'Index en 1562 n'assume pourtant pas un aspect *médicinal* — la peine encourue par l'auteur visant avant tout à l'amendement du coupable —, puisqu'il condamne certains textes *in odium auctoris* : la teneur des ouvrages publiés exclut tout retour en arrière et l'œuvre à venir est condamnée par avance. Exclu de la communauté, l'hérétique est livré sans merci au pouvoir maléfique du démon. L'expression disparaîtra, mais son substitut : *Opera omnia* (toutes les œuvres), inclut aussi dans la condamnation l'œuvre à venir.

vent de panique sur l'institution ecclésiastique

En fait, l'institution ecclésiastique paraît comme saisie de panique devant les bouleversements de l'histoire et des mentalités. Les moyens utilisés depuis les origines pour filtrer la diffusion du savoir n'atteignent plus leur but. Nous dirions aujourd'hui que les canaux d'information ne sont plus maîtrisés par personne. Se développe une civilisation où le clerc n'est plus le seul à écrire en matière de religion, où la tutelle hiérarchique du supérieur, de l'évêque ordinaire, voire du pape, n'est plus *ipso facto* opérante. Chacun prend la parole sur n'importe quel sujet et, selon l'expression qui fait fortune, *le papier est patient ;* les battants de la presse le sont aussi, puisqu'ils souffrent d'imprimer tout et n'importe quoi à des milliers d'exemplaires, alors que même la main du copiste le plus inattentif décelait la portée du texte et restait calme parce que le destinataire présumé était un homme docte, de savoir et de réflexion.

Le catalogue décidé et entrepris à l'aube de la Contre-Réforme répond à un souci de légiférer, de normaliser, de sérier, mais il élude la question posée à la chrétienté : il est plusieurs visages et usages de la vérité. Et l'outil devient le maître, puisque la procédure mise en place va jouer un rôle protecteur (la loi abrite celui qui l'applique) ; et l'Index est une réalité infiniment extensible, puisque la congrégation du Saint-Office institutionnalise une censure possible *a posteriori,* indifférente à la licence d'imprimer déjà octroyée à la lecture du manuscrit, censure décidée dès la publication ou bien plus tard. Les Etats chrétiens organisent déjà en leur sein une censure *a priori* avec le concours — parfois récusé — des autorités ecclésiastiques locales ; l'examen préalable anticipe sur l'avenir, imagine l'impact du livre sur la *nation.* A Rome, parfois, la cause est entendue différemment, ce qui s'explique par le caractère éminemment subjectif de toute forme de censure.

assurer la sécurité de la communauté

L'interdiction de lire et de diffuser un message dépend essentiellement du danger perçu. La responsabilité de la communauté a comme corollaire sa mise en sécurité : il faut défendre les brebis du troupeau contre les loups ravisseurs.. ou simplement contre les risques d'équivoque, contre les erreurs d'interprétation d'esprits peu avertis : « De nos jours, presque tout le monde sait lire ; mais bien peu savent penser... ». L'Eglise est une mère. Or une mère peut-elle demeurer inerte, se borner à compatir, détourner son regard horrifié quand un de ses fils est sur le point d'approcher de ses lèvres la coupe qui contient le poison ? L'habitude du soupçon peut amener à penser que la règle de prudence est toujours la meilleure : « *La signalisation des livres à ne pas lire est comme la signalisation routière ; nul ne s'offense des signaux qui règlent le trafic, sous prétexte qu'on est un homme intelligent et pratique qui comprend de lui-même* »[8]. En fait, la notion de dispense, de « précepte particulier », qui permet d'imposer ou d'interdire à l'un ce qui n'est pas permis ou demandé aux autres, nie le principe de l'égalité de tous devant la loi. Pendant de longues périodes, les tensions avec le pouvoir politique — qui utilise son droit de *placet* et ne rend pas publiques les décisions romaines — créent des situations paradoxales. L'Index, symboliquement, exprime l'universalité ; en réalité l'application de la *loi* promulguée à Rome varie *ex loco, ex tempore, ex persona* (en fonction du moment, du lieu, de la personne). Un rapport de force, de violence latente, d'arbitraire (non délibéré) émane du système sous-jacent : quand « *l'intervention de l'Eglise fait partie de son mandat et de son pouvoir fondamental* », l'institution dispose du dernier mot, la loi a réponse à tout et elle satisfait « *le grand nombre des consciences qui se fient au jugement de l'autorité ecclésiastique pour en déduire une règle morale et un sûr critère de conduite* »[9].

8. Allocution du cardinal Ottaviani au même Congrès **(ibid.)**. Ce même jour, sont prononcées des phrases qui auraient pu l'être quatre cents ans auparavant : **« Notre esprit est attristé par toutes ces âmes qui sont empoisonnées ou souillées par la boue dont sont imprégnées les pages d'une si abondante littérature obscène »**. Mais en 1978, pour certains, l'erreur n'est-elle pas encore le monstre légendaire : « **Ce que nous avons voulu faire avec** Le ver dans le fruit ? **Nous avons voulu montrer l'effrayant désordre qui règne dans cette part d'ombre de l'Eglise de France où nous voulons débusquer l'erreur — cette bête qui cherche à mordre la sainte Eglise au talon** » (Article de A. MIGNOT et M. de SAINT-PIERRE, **La Croix,** 15 décembre 1978). Il ne s'agit plus d'un texte émanant de la hiérarchie !
9. La remarque où il est question du **pouvoir fondamental** est du Cardinal Ottaviani, le second passage est de Jean XXIII. Il faut remarquer que ces discours s'adressent à ceux qui ont comme fonction d'être **censeurs.**

III

l'index, lieu mythique

Quand l'ordre est sacralisé, partout plane « *la grande menace d'en trop savoir* »[10]. Le rejet d'un ou de plusieurs rétablit l'innocence de tous, sur le plan du mythe ; la mainmise sur l'expression de la pensée fait de celle-ci un mal nécessaire, mais un mal tout de même, comme s'il y avait deux pôles antagonistes : autorité/liberté, soumission/révolte, vérité et bien/erreur et culpabilité. L'épiphanie de la *loi* provoque des glissements imperceptibles d'un plan à l'autre, avec en arrière-plan la nécessaire intériorisation de l'*ordre*. Tout cet ensemble symbolique est en voie de devenir incompréhensible : il suppose un lieu mythique, un espace sacré où le salut est possible, et là seulement. Le baptisé répond de sa foi et il ne tient qu'à lui de persévérer dans l'obéissance à la communauté ; le magistère est seul garant de la vérité, et l'esprit « faux » est dans l'erreur et le péché quand il refuse la prérogative de l'autorité ; ce faisant, il s'exclut lui-même. Dans les textes du XVIe siècle, il est souvent question d'*apostasie*, de reniement, autant que d'hérésie.

prise en considération avant tout des destinataires du message

Au XXe siècle, il y eut prise de conscience que le livre était un objet mis entre les mains du lecteur et que la condamnation prenait en considération le destinataire du message : « *Lorsque le Saint-Office examine un ouvrage, il n'a pas à rechercher si l'auteur est ou non coupable de quelque faute, poursuit ou non un but louable en publiant ce livre ; il n'a même pas, en rigueur de terme, à se demander si cet homme pense vrai ou faux. Il a, tout simplement et uniquement, à se demander si l'écrit, tel qu'il est, contient ou ne contient pas des idées fausses, est ou n'est pas dangereux pour les lecteurs. Ce n'est dès lors évidemment pas l'intention de l'auteur qui est en cause, ni même sa propre pensée, c'est l'écrit lui-même, tel qu'il est, avec ce que les lecteurs y trouveront ou croiront y trouver (même si cela n'y est pas en réalité) et même s'il trahit la pensée ou les intentions de l'auteur (ce qui est souvent le cas). C'est dès lors dans la perspective du lecteur que l'examen doit être conduit, et l'auteur a plus de difficultés que quiconque à s'y placer... L'examen du livre est en quelque sorte une*

10. P. LEGENDRE, **L'amour du censeur, essai sur l'ordre dogmatique,** Paris, Ed. du Seuil, 1974, p. 17.

« expertise » beaucoup plus qu'un procès » [11]. Une telle présentation édulcore *« ce vieux système qui a pour lui l'épreuve des siècles, l'expérience de près de deux millénaires* [12] », puisque tant que la congrégation du Saint-Office existe — jusqu'au *motu proprio Integrae servandae* du 7 décembre 1965 — demeure nécessaire la *soumission* de l'auteur, qui signifie son obéissance. Pour l'homme du XX[e] siècle, ce geste étonne, ou scandalise, tout autant que la condamnation du texte par l'autorité : la sainte obéissance justifie-t-elle l'abandon de la conviction, ou tout le moins le renoncement à la faire partager ? Faudrait-il douter de la sincérité initiale de l'écrivain ? En fait, celui qui renonce à la *forme* de son message initial le fait d'autant plus facilement qu'il ne reconnaît pas l'image de son œuvre que reflète la condamnation, les *propositions* tirées de l'ouvrage. Les schémas mentaux qui provoquent l'inscription à l'Index ne sont pas les siens dans la mesure où il s'agit d'une *« forme préventive ou répressive du mal »* [13].A l'origine, l'institution du *donec corrigatur,* la possibilité donnée à l'auteur de *corriger*, de *se corriger,* permettent le rituel féodal de la soumission, tissent sur le plan de l'imaginaire les liens de sujétion et fondent une nouvelle fois l'intégrité lésée — du reste, dans les textes de la censure étatique, apparaît souvent le terme de *lèse-majesté.* Mais identique sous certains aspects à la censure laïque, la censure ecclésiastique n'est-elle pas aussi très différente ?

un fallacieux retour aux origines

L'Eglise est *« au service de la vérité, pour la sauvegarde du patrimoine de foi et de morale qui doit être transmis intact aux générations à venir...* (il ne faut pas) *s'abandonner à un facile optimisme qui pourrait aboutir à de funestes accommodements et transactions, au risque de porter préjudice au dépôt sacré de la doctrine et aux âmes des fidèles »* [14]. Quelle *vérité ?* La fidélité est mémoire et l'assurance du magistère tient à la perception d'une homogénéité nécessaire avec le passé : la Parole divine a été dite pendant de longs siècles de façon discontinue au peuple d'Israël ; en l'an 0, le surgissement de la divinité au cœur de l'histoire est aboutissement, achèvement. L'holocauste volontaire du Christ reconduit l'humanité à la pureté des origines, le second Adam fonde l'Eglise, et la période apostolique est l'âge

11. L. de NAUROIS, **Quand l'Eglise juge et condamne, op. cit.,** p. 100.
12. La phrase est extraite du discours déjà cité du cardinal Ottaviani.
13. **Ibidem.**
14. Discours de Jean XXIII du même jour.

d'or. Désormais le « nouveau » ne peut être que dégénérescence ou déviation, séduction du Malin, au mieux matière à examen [15]. Le passé est norme, la priorité historique est indice de vérité, tout changement apparaît redoutable dans la mesure où il nie l'achèvement antérieur. L'espace clos du bercail est l'image reprise pour symboliser l'espace mental nécessairement délimité, ainsi que celle de la ville médiévale enserrée dans ses remparts toujours à défendre.

Ce fallacieux retour aux origines annihile l'eschatologie chrétienne. Pourtant, pour saint Paul (par la *justification*) tout est donné et tout (le *salut*) est à venir ; le chrétien vit dans l'attente d'une seconde création déjà en acte, signe et préfiguration de la Parousie déjà là. La communion des croyants, l'Eglise, a un rôle prophétique. Sont arrivés les temps annoncés par Joël, où l'Esprit n'est plus le privilège du chef mais où il est communiqué à tous ceux qui le reçoivent, *à toutes les nations,* même à un Corneille, ennemi héréditaire, officier romain, païen incirconcis (Ac 10).

Le temps n'est pas cyclique, comme le concevait le monde grec, le Fils est la voie qui mène à un espace et à un temps ouverts. La vérité est — Dieu est seul vérité. Pour l'homme, la vérité n'est pas qu'objet d'intelligence, elle est engagement de vie, itinéraire toujours à faire. Chacun cherche la vérité, et cette quête inclut le risque de ne pas la trouver.

Reconnaître le risque de la liberté pour chacun équivaut à renoncer à la peur et à la pusillanimité. Lorsque Paul VI supprime la congrégation du Saint-Office, il cite la première épître de Jean : « *L'amour parfait bannit la crainte* » (1 Jn 4, 18).

15. Voici les tâches de la congrégation pour la Doctrine de la foi, telles que les précise le **Motu proprio Integrae servandae** du 7 décembre 1965, qui supprime par ailleurs l'Index :

« 1. défendre la doctrine de la foi et des mœurs de l'univers catholique tout entier.

2. ... examiner les doctrines et opinions nouvelles, quelle que soit la manière dont elles sont diffusées, et susciter des études à ce sujet. Favoriser les congrès scientifiques. Condamner les doctrines qui s'avèrent être contraires aux principes de la foi, mais après avoir pris l'avis des évêques locaux, si ceux-ci sont concernés.

5. ... examiner avec soin les livres qu'on lui signale et, s'il le faut, les condamner, mais après avoir entendu l'auteur, en lui donnant la possibilité de se défendre, même par écrit, et après avoir prévenu son Ordinaire, comme cela était déjà prévu dans la constitution Sollicita ac provida **de notre prédécesseur Benoît XIV, d'heureuse mémoire. »**

reconnaître le risque de la liberté, c'est renoncer à la peur

La procédure de l'Index est caduque, l'investissement symbolique qu'elle permettait était lié à des processus culturels. Demeure, invisible, la tendance à nier ou à excommunier ce qui n'est pas assimilable par le groupe, la difficulté à accepter l'autre dans son altérité radicale. Ne peut être enfouie à nouveau la certitude que, dites par l'homme, vérité et erreur sont contraires sans toujours être contradictoires. Pourquoi ne pas conclure par cette déclaration attribuée à un grand nom de la tradition catholique (et qui résume au moins l'esprit de sa recherche) : « *Si quelqu'un veut me contredire ou écrire contre moi, qu'il soit le bienvenu. Le fer aiguise le fer. La vérité et l'erreur se manifestent le plus clairement lorsqu'on peut répondre à son contradicteur. Il faut aussi remercier celui qui est dans l'erreur, car l'erreur peut également servir à faire reconnaître plus facilement la vérité. Même la haute dignité de celui auquel on dit la vérité ne peut rien changer à la vérité. Celui qui dit la vérité est invincible* » [16].

anne machet

16. Texte cité comme de Saint Thomas (sans référence précise) par H. KUHNER, **Index romanus : analyse ou interdiction,** Paris, Ed. Spes, 1964, p. 43. L'édition originale est de 1963.

le droit d'exclure

Dans l'Eglise ancienne, l'exclusion, ou plutôt les diverses exclusions, semblent avoir eu pour but principal de garder les communautés chrétiennes dans l'unité de la foi et de la charité. Au Moyen Age, les autorités ecclésiastiques contrôlent pour une large part la vie sociale ; aussi leur droit pénal s'étend-il à presque tous les délits et toutes les peines. Son caractère fortement coercitif se trouve encore renforcé par l'appel au « bras séculier » des princes. Le développement de l'administration et du droit des Etats souverains réduit notablement le champ d'exercice et la force du droit pénal ecclésiastique. A l'occasion de la révision actuellement en cours du droit de l'Eglise, on propose d'en revenir à la conception de l'exclusion comme mesure disciplinaire d'auto-défense des communautés chrétiennes ; puis on indique quelques conséquences qui découleraient de la restauration de cette perspective.

Faut-il refuser à l'Eglise le droit d'exclure de son sein les individus ou les groupes dont les pratiques et les théories s'écarteraient de la norme officielle, de l'orthodoxie ? Comment et pourquoi maintenir ce droit d'exclure sans pour autant ériger l'intolérance en règle de droit ? L'Evangile autorise-t-il le droit de prononcer de telles exclusions ?

I

rapide rétrospective des pratiques passées de l'église

Avant de répondre aux questions que l'on vient de poser, il sera utile de procéder à un bref rappel de ce qu'ont été les pratiques de l'Eglise en ce domaine au long de son histoire. Celle-ci peut aider en effet à y voir plus clair en ce problème délicat.

le nouveau testament

Le Nouveau Testament s'avère parcimonieux d'indications sur ce sujet. On sait qu'existait, dans certaines communautés juives, la règle de la correction fraternelle, pratiquée d'abord seul à seul avec le coupable, puis ensuite avec un ou deux témoins, enfin à la face de la communauté toute entière ; au terme de ce processus, le délinquant obstiné devait être considéré « *comme un païen et un publicain* » (cf. Mt 18, 15-18). Les frères

devaient éviter ceux qui causaient discorde et scandale (Rm 16, 17). Le chrétien de Corinthe qui vivait avec la femme de son père se voit livré à Satan par l'apôtre, uni en esprit à la communauté, pour la perte de son corps ici-bas, mais pour le salut de son esprit au jour du Seigneur (I Co 5, 1-5 ; cf. 1 Tm 1, 20).

Ces textes une fois replacés dans leur contexte — et ceci vaut particulièrement des passages pauliniens — montrent que le but de l'expulsion est de préserver dans la communauté chrétienne, en particulier dans la communauté eucharistique, l'unité de la foi et de la charité. Il s'agit de préserver cette communauté de la contagion de l'hérésie et du péché. Joue aussi, assurément, l'espoir que le coupable ainsi mis à l'écart prendra conscience de sa faute et pourra être réintégré au vu de son repentir.

les églises de l'antiquité

« *Les communautés chrétiennes,* observe C. Vogel, *ont connu, dès les origines, un processus d'auto-défense et de coercition, tendant à éliminer de leur sein les membres récalcitrants et irréductibes (...). Au terme d'une lente évolution, (...) cette pratique d'auto-défense et de coercition aboutira aux sanctions connues sous le nom technique d'excommunication, terme générique groupant des variétés très diverses d'exclusion de la communauté ecclésiale.* »[1]

Dans l'ecclésiologie d'Origène et de Cyprien, en dehors de l'Eglise il n'y a pas de salut ; l'exclusion de l'Eglise signifie dès lors exclusion du salut. L'excommunication est donc une anticipation de la damnation éternelle. Mais en fait, et cela certainement à partir du IVe siècle, l'excommunication ou plutôt les diverses excommunications ne se rapportent qu'à la communauté sociologique visible.

Dans les canons conciliaires de l'Eglise ancienne, on trouve : l'excommunication totale, exclusion des réunions cultuelles et des relations sociales avec les autres chrétiens ; l'excommunication cultuelle, exclusion des réunions cultuelles seulement ; l'excommunication eucharistique, exclusion de la communion eucharistique et des oblations — c'est l'excommunication infligée aux pénitents — ; l'excommunication partielle, soit des réunions, soit des repas communautaires, soit de tels lieux du culte. Pour les clercs, la sanction la plus grave est la déposition ; au moins jusqu'à la fin du XIIe siècle, elle signifie privation de la qualification ministérielle

1. Cyrille VOGEL, « Pénitence et excommunication dans l'Eglise ancienne et durant le Haut Moyen Age », **Concilium** 107, septembre 1975, pp. 11-22, et en particulier pp. 18-19.

elle-même. Les autres peines applicables aux clercs sont l'excommunication totale ou partielle, la suspense, la réduction à la communion laïque ou le retour à l'état laïque, la *communio peregrina,* équivalant à la situation d'un clerc « étranger », c'est-à-dire venant d'un autre diocèse et dépourvu de lettres de son évêque[2].

le moyen âge

Dans la chrétienté médiévale, on attend des autorités ecclésiastiques qu'elles répriment les délits, soit par des sanctions proprement ecclésiastiques, comme les différentes excommunications ou la privation de certains droits ou fonctions d'Eglise, soit aussi par des sanctions purement coercitives, comme l'incarcération, des châtiments corporels, des amendes, etc. Le droit pénal canonique s'occupe des délits contre la foi : hérésie, apostasie, superstition ; des délits contre les mœurs : fornication, rapt, inceste, adultère ; des atteintes à la vie : homicide, avortement, sévices. Il poursuit la simonie, le blasphème, le parjure, le vol, l'usure, les atteintes aux privilèges des clercs, les empiétements des laïcs sur les biens ecclésiastiques ; mais aussi la falsification des poids et mesures, l'altération des monnaies, sceaux et diplômes, les ventes frauduleuses, les négligences apportées à l'exécution des legs et testaments, etc. En 1204, Innocent III étend pratiquement la juridiction pénale ecclésiastique à toutes les activités des chrétiens pour autant qu'elles peuvent constituer un péché : *ratione peccati.* L'excommunication devient la sanction par excellence du droit pénal de l'Eglise médiévale, avec l'interdit et la suspense, distinguée de l'excommunication par le même Innocent III. Elle est assortie en outre des sanctions sévères exercées par le bras séculier : emprisonnement, confiscation des biens, exil, peine du ban et même, pour les hérétiques opiniâtres et les relaps, peine du feu[3].

recul de fait du pouvoir de l'église en matière pénale

La formation, puis le développement d'une administration et d'un droit spécifiques dans l'appareil gouvernemental des Etats souverains d'Europe réduisit progressivement, et d'ailleurs non sans âpres contestations, l'exercice de la juridiction pénale de l'Eglise. La possibilité même d'appliquer des sanctions coercitives lui échappa de plus en plus, dans la mesure où lui faisait défaut l'appui du bras séculier.

2. Cyrille VOGEL, **loc. cit.**, pp. 19-21.
3. Charles MUNIER, « Discipline pénitentielle et droit pénal ecclésial. Alliances et différenciation », **Concilium** 107, pp. 23-32, en particulier pp. 26-27.

Néanmoins, la doctrine ecclésiastique continuait d'échafauder des théories correspondant à une situation révolue, au mépris des réalités actuelles. Ce faisant, on était convaincu de défendre les droits sacrés de l'Eglise, alors qu'il s'agissait en réalité de droits passagers d'une société historique donnée. Ce phénomène n'est d'ailleurs pas sans analogie avec des processus observables en bien d'autres domaines de la vie ecclésiastique.

Dans le *Code de droit canonique,* promulgué en 1917 et entré en vigueur en 1918, on trouve encore un droit pénal très élaboré, un système complet qui ne le cédait en rien, à l'époque, au plus perfectionné des codes pénaux civils [4]. Etant une société « parfaite », l'Eglise a le droit originel et propre, indépendant de toute autorité humaine, d'infliger à ses sujets délinquants des peines tant spirituelles que temporelles (canon 2 214, § 1). Le Code maintient la distinction, remontant au XVe siècle, entre délits purement ecclésiastiques, délits purement civils et délits de for mixte. L'autorité ecclésiastique a seule qualité pour poursuivre les délits purement ecclésiastiques, en requérant, quand elle le juge nécessaire ou simplement opportun, l'assistance du bras séculier (canon 2 198). Dès le moment de la promulgation du Code, son droit pénal, très moderne abstraitement parlant, du point de vue des techniques juridiques, était déjà en réalité, pour une bonne part, lettre morte.

II

---

projet d'un nouveau droit pénal canonique

Le projet de la Commission pour la révision du Code de droit canonique *Sur les sanctions ou les peines* [5] présente un droit pénal bien plus modeste ; pour autant, il mérite beaucoup d'éloges. Il maintient pourtant la conception du droit pénal comme instrument de coercition et de punition des individus délinquants. C'est précisément cette conception qui est mise ici en question.

L'introduction du projet pose le principe que « *dans le gouvernement de toute société visible, est universellement en usage l'exercice du pouvoir*

4. René METZ, « Le droit pénal dans le Code de droit canonique de 1917 », **Concilium** 107, pp. 33-42.

5. **Schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia Latina denuo ordinatur,** Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.

coercitif. Dans le droit canonique, la coercition doit nécessairement être codifiée et appliquée en fonction de la nature propre de l'Eglise, société d'ordre surnaturel, cherchant le bien total de tous ses fils, non seulement en leur communiquant le plus largement ses biens, mais en les maintenant dans la voie du salut par l'emploi de remèdes opportuns pour les empêcher de la quitter ou pour les ramener salutairement au bon ordre, quand ils s'en écartent » (p. 11). L'introduction reprend aussi le texte du concile de Trente (*sessio* 13, c. 1 *de reformatione*), déjà cité par le Code de droit canonique (canon 2 214), selon lequel le but de la peine infligée aux délinquants est d'abord qu'ils se corrigent et, s'ils refusent de se convertir, que les autres, du moins, soient détournés des vices (p. 12). Aussi le canon 1, § 1, du projet affirme encore : « *L'Eglise a le droit originel et propre d'infliger des sanctions pénales* (coercendi) *aux fidèles qui ont violé une loi ou un précepte ou qui ont causé du scandale* ». Dans la conception du projet, l'idée de coercition, de contrainte par une autorité capable de s'imposer par la force, est toujours centrale.

ordre disciplinaire d'auto-défense

Tout d'abord on doit constater le simple fait que les autorités ecclésiastiques, à l'égard de l'immense majorité des catholiques, n'ont plus aucun moyen de contrainte réelle, à partir du moment où le « bras séculier » ne fonctionne plus. Et dans les cas où ces autorités disposeraient en fait de tels moyens, on se garderait bien aujourd'hui de s'en servir. Tel le cas où des membres de l'Eglise dépendent financièrement des autorités ecclésiastiques ; ou bien lorsque ces autorités ont encore une telle influence sur l'opinion publique ou sur les autorités civiles qu'elles pourraient s'en servir pour placer quelqu'un dans une situation sociale fort pénible, voire insupportable. Aujourd'hui, on n'accepterait guère une politique semblable, et sans aucun doute, le projet n'a nullement l'intention de suggérer l'emploi de tels moyens. Ce serait d'ailleurs directement contraire à la déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae,* laquelle condamne toute espèce de contrainte sociale pour forcer les hommes à la profession de la foi ou à des pratiques religieuses quelconques. L'Eglise n'entend pas réintroduire par un autre biais, sous une forme démocratisée, le « bras séculier » dont le projet ne fait plus d'ailleurs aucune mention. Dans l'Eglise, excommunication ou exclusion, sous leurs diverses formes, n'ont plus ou ne devraient plus avoir, au moins de nos jours, une visée individuelle : soit la punition ou la conversion de qui a transgressé une loi ou un précepte ecclésiastique.

Il faut revenir à la conception de l'exclusion comme auto-défense de la communauté ecclésiale. En fait, toute société — même celle qui ne se proclame pas société parfaite — a le droit de se défendre contre les actes et les comportements de ses membres susceptibles de mettre en danger l'existence ou l'identité de la société, ou de faire obstacle à sa vie ou à ses activités propres. La société a donc aussi le droit de prendre les mesures nécessaires pour sauver son existence, son identité, sa vie et ses activités au moyen de sanctions pouvant aller jusqu'à l'exclusion partielle ou totale de tel de ses membres. On espère évidemment que de semblables mesures auront une influence positive, soit préventive, soit corrective, sur le comportement individuel des membres. Mais même dans le cas où ce but ne serait pas atteint, ces sanctions conservent pleinement leur fonction propre et leur fin essentielle, à savoir la protection de l'identité et de l'activité de la société en cause.

un droit d'auto-défense de l'église, comme de toute société

Aussi l'Eglise catholique, pour maintenir sa propre nature, sa propre vie et son existence même, a le droit de se défendre contre les actes de ses membres qui constitueraient une menace pour son existence ou pour son identité, ou qui l'empêcheraient de réaliser sa mission. L'Eglise, ou les Eglises locales ou particulières, ne peuvent être et demeurer ce qu'elles sont à moins de garder leur unité essentielle dans la confession de la foi, dans la communion entre les fidèles et les Eglises, et dans la vie chrétienne. Il ne s'agit évidemment pas de brandir les armes disciplinaires contre toutes les faiblesses et toutes les fautes humaines. Le critère pour juger de la nécessité d'employer de telles armes est précisément que les communautés ecclésiales ne doivent pas tolérer que soit mise en péril ou altérée leur unité essentielle au plan de la confession de la foi, de leur lien de communion et de leur vie chrétienne.

Dans cette conception de l'exclusion, totale ou partielle, considérée avant tout comme mesure d'auto-défense de la communauté ecclésiale, il est logique de ne plus parler de peines ecclésiastiques, mais de mesures disciplinaires ; et au lieu de droit pénal, on dira plutôt droit ou ordre disciplinaire.

pas de peine sans loi ?

Est-il nécessaire ou opportun de spécifier les actes qui puissent mettre en danger l'unité et l'identité de l'Eglise ou des Eglises ?

Le projet mentionné déclare ne retenir dans sa seconde partie, « *Sur les peines pour délits particuliers* », que les délits méritant, pour une raison spéciale, d'être punis dans le monde entier selon une loi uniforme, édictée par le pape lui-même (pp. 9-10). En voici, en résumé, le catalogue :

1. Délits contre la religion et l'unité de l'Eglise : hérésie ; schisme ; jeter, emporter, conserver les espèces consacrées avec des intentions sacrilèges ; parjures. 2. Délits contre les autorités et la liberté de l'Eglise : attaque physique ou meurtre du pape, d'un évêque, d'un clerc ou religieux ; contestation de la doctrine d'un pape ou d'un concile œcuménique ; désobéissance aux ordres légitimes des supérieurs ecclésiastiques ; incitation des sujets à la résistance contre le Siège apostolique ou l'Ordinaire ; atteinte à la liberté légitime de l'administration ecclésiastique. 3. Usurpation d'offices ecclésiastiques et délits dans leur exécution : simulation malicieuse de la messe par un non-prêtre, entendre des confessions sacramentelles sans avoir la faculté de donner une absolution valide ; simulation malicieuse d'autres sacrements ; usurpation d'offices ecclésiastiques réservés aux clercs ou religieux ; prendre profit illégitime d'honoraires de messe ; donner ou accepter des pots-de-vin ; sollicitation impure par un confesseur à l'occasion de la confession ; violation directe du secret de la confession ; abus de pouvoir. 4. Délits de fausseté : fausse accusation de sollicitation d'un confesseur ; calomnie ; fausser des documents. 5. Délits contre des obligations spéciales : commerce illicite par des clercs ; mariage de clercs ou religieux de vœux perpétuels. 6. Délits contre la vie et la liberté : meurtre ; avortement provoqué ; rapt ou détention frauduleuse ou violente ; blessure ou mutilation graves. Enfin le dernier canon prévu pose le principe général qu'en dehors de ce catalogue, la violation d'une loi divine ou ecclésiastique ne peut être punie qu'à trois conditions : qu'il s'agisse d'une matière très grave ; que la gravité spéciale de la violation exige la punition ; qu'il soit nécessaire et urgent de prévenir ou de réparer des scandales. Le projet ne maintient donc pas intégralement le principe : « *Pas de peine sans loi* », « *nulla poena sine lege* ».

un nécessaire pluralisme pour s'adapter à la diversité des circonstances

Il semble qu'en appliquant, au lieu de la conception « délit-punition de l'individu délinquant », la conception « délit-mesure disciplinaire d'autodéfense de la communauté », on doive arriver à un autre système. L'objet principal d'un ordre disciplinaire ecclésial ne serait pas de juger et de

condamner les défaillances morales des individus, mais de juger quels sont les actes et les comportements inconciliables avec la nature et la mission propres de la communauté ecclésiale. Il est au moins douteux qu'on puisse dresser à priori un catalogue complet de tels actes ou comportements ; en tout cas, certainement pas pour l'Eglise entière. Il y a trop de différences entre les divers pays, et notamment trop de différences entre les *priorités disciplinaires.* Dans certaines régions, les Eglises pourraient fort bien décider de donner la priorité à la lutte contre l'injustice sociale, comme obligation chrétienne de la plus haute gravité ; donc elles pourraient *avoir besoin* du droit de prendre des mesures disciplinaires contre les membres qui, par leurs actes, contrediraient gravement et publiquement à cette obligation, en continuant néanmoins à fréquenter les églises et peut-être, comme cela arrive, à y tenir des places d'honneur, nuisant ainsi à l'efficacité de la mission de l'Eglise. Dans d'autres régions, la lutte contre la discrimination raciale pourrait avoir priorité ; dans d'autres encore, les communautés ecclésiales pourraient prendre position contre la « société de consommation », etc. Dans le monde de ce temps, le témoignage de l'Eglise ne peut plus consister dans la seule prédication du clergé ou dans les seuls documents de la hiérarchie ; ce témoignage relève avant tout d'un christianisme réellement et sincèrement vécu par tout le peuple de Dieu : non seulement dans la vie privée et personnelle de chacun, mais tout autant dans la vie publique et sociale des communautés chrétiennes. Ceci ne veut pas du tout dire qu'on rêve d'une Eglise élitiste et sans péchés ; mais on constate simplement que la proclamation de la Parole demeure privée de toute force de persuasion tant qu'elle ne s'appuie pas sur une foi vivante et n'y puise pas ses garanties d'authenticité et de véracité.

Il ne semble pas raisonnable de donner aux membres de l'Eglise la garantie juridique qu'ils ne pourront tomber sous le coup d'une mesure disciplinaire que dans des cas définis d'avance et nettement par la loi. La garantie que le droit canonique peut et doit donner est plutôt l'assurance que de telles mesures ne seront prises qu'après une procédure objective et impartiale d'où l'injustice et l'arbitraire seront moralement exclus. Le projet susdit propose que les peines soient arrêtées ou promulguées ordinairement par sentence judiciaire, avec toutes les garanties d'un procès régulier. Seules des peines temporelles pourraient être arrêtées ou promulguées par un décret de l'Ordinaire, au cas où un procès comporterait de graves difficultés, et à condition que les preuves du délit soient évidentes et que l'action criminelle ne soit pas prescrite (canon 28, § 1 et 2). A ces

décrets serait en outre applicable la future loi sur les procédures administratives, qui donne les garanties d'une procédure objective et reconnaît le droit d'appel à un tribunal administratif (*Projet,* p. 9).

droit disciplinaire public

Dans la perspective d'un système canonique disciplinaire, une autre conséquence s'impose. Dans le projet susdit, on a considérablement diminué le nombre des peines encourues du fait même du délit — *poenae latae sententiae* —, mais on ne les a pas supprimées. Les délits qu'il propose de punir automatiquement sont : le sacrilège commis sur les espèces consacrées ; le meurtre ou la violence contre le pape ou un évêque ; la simulation de la messe ou de la confession sacramentelle ; la violation directe du secret de la confession ; la fausse dénonciation de sollicitation imputée à un confesseur ; le mariage d'un clerc ; l'avortement provoqué. Ces délits seront parfois secrets, donc la peine automatiquement encourue sera, elle aussi, secrète.

Quelle est l'utilité d'une telle peine canonique ? Le croyant, laïc ou prêtre, conscient d'une faute grave occulte, sait bien qu'il est « excommunié devant Dieu », comme disaient les canonistes médiévaux. Il doit se repentir et se convertir et — selon la loi positive, — il est aussi tenu de se confesser (*Code de droit canonique,* canons 856 et 807) avant de recevoir la communion ou de célébrer la messe. Il s'est exclu lui-même de la communion vivante des croyants, et il doit se soumettre au jugement de l'Eglise et accepter, pour rentrer dans sa communion, les conditions et les pénitences imposées par son représentant légitime. Pourquoi alors compliquer sa situation en ajoutant à l'excommunication ou à la suspense occulte devant Dieu — qui vaut aussi pour l'Eglise au for interne ! — une excommunication ou suspense de droit positif, elle aussi occulte? Certains auteurs souhaitent que l'on maintienne les peines de ce type, au moins pour certains délits relatifs au ministère sacerdotal, délits secrets de par leur nature même, comme la violation directe du secret de la confession. De telles fautes, dit-on, peuvent causer un scandale extrêmement grave et infliger un dommage considérable à la vie religieuse d'autrui. Cela ne fait aucun doute. Mais on ne peut pas parer à de telles situations par des sanctions aussi secrètes que les délits eux-mêmes. Dans ce cas, il semble beaucoup plus indiqué de réserver la faculté d'absoudre de tels péchés à des prêtres particulièrement qualifiés pour traiter efficacement ces cas avec prudence et expérience pastorales.

Outre ces considérations d'ordre plutôt pratique, une fois admise la conception que les sanctions ecclésiastiques sont tout d'abord des mesures disciplinaires d'auto-défense de la communauté chrétienne, il est assez évident que ces mesures ne peuvent viser que l'ordre public ou le for externe. L'ordre pénitentiel du for interne doit être distingué nettement de l'ordre disciplinaire du for externe. Cela correspond pleinement au principe posé par le projet lui-même, que « *tout le droit pénal est limité au seul for externe* » (p. 5) ; principe toutefois que le projet n'a pas maintenu dans toutes ses conséquences, comme nous l'avons vu.

excommunication et droit à l'absolution sacramentelle

Une conséquence que le projet a pourtant bien acceptée mérite d'être mentionnée ici. C'est la règle que l'excommunication et l'interdit n'empêchent plus la réception de l'absolution sacramentelle ni non plus la réception du sacrement des malades (canons 16, § 1, b et 17, § 1, b). Le secrétaire de la Commission pour la révision du Code de droit canonique, R. Castillo Lara, avait déjà proposé depuis longtemps de ne plus maintenir cette interdiction comme peine canonique[6]. Si comme le projet le propose, toutes les mesures disciplinaires sont prises par les instances publiques de l'Eglise et levées par celles-ci, et non plus par les confesseurs au for interne de la confession, pareille interdiction ne se justifie plus. Elle empêche, en effet, l'intéressé de recevoir le sacrement de pénitence aussi longtemps que l'autorité n'a pas retiré sa décision, alors qu'il a le droit de recevoir l'absolution sacramentelle dès qu'il a les dispositions intérieures requises. En plus, si l'Eglise juge devoir porter une mesure disciplinaire contre un de ses membres, ce jugement, dans la conception proposée ici, ne prétend plus s'étendre à la conscience de cette personne. Il lui laisse la liberté de régler personnellement son cas de conscience, notamment en usant du sacrement de pénitence, d'une manière indépendante de la situation publique où la loi de l'Eglise l'a mise vis-à-vis de la communauté. Cette restriction des effets de l'excommunication, mettant un terme à de longues traditions bien enracinées qui ont pu avoir dans le passé une fonction positive, a naturellement rencontré une opposition vigoureuse[7]. Mais elle permettra de réaliser que ces mesures regardent

6. R. CASTILLO LARA, « Algunas reflexiones sobre la futura reforma del Libro V C. I. C. », **Salesianum** 23 (1961), pp. 317-338.
7. Klaus MOERSDORF, « Zum Problem der Exkommunikation », **Archiv für katholisches Kirchenrecht** 143 (1974), pp. 64-68 ; une polémique intéressante sur ce sujet entre Velasio de PAOLIS et Francesco COCOPALMERO dans **Periodica de re morali, canonica, liturgica** 65 (1976), pp. 297-346.

seulement la privation de droits ecclésiastiques publics, et qu'elles n'ont plus la prétention de juger la conscience des hommes ; comme le voulait déjà l'ancien adage : « *L'Eglise ne juge pas des choses internes* », « *Ecclesia de internis non judicat* »[8].

une discipline pastorale plus réaliste

Paul VI, parlant de la révision du droit canonique, a dit que le nouveau droit ne portera effectivement son fruit qu'au moment et dans la mesure où les lois de l'Eglise s'insèreront de fait dans la vie du peuple de Dieu[9]. Les sociologues nous disent qu'aujourd'hui la profession d'une religion ou l'appartenance à une Eglise sont de moins en moins déterminées par des facteurs d'ambiance sociale ou familiale, mais qu'elles deviennent de plus en plus l'effet d'un choix personnel répondant à un attrait personnel. Cela pose de graves problèmes à la discipline pastorale des Eglises. Si aujourd'hui on continue à donner le baptême et la confirmation quand ces sacrements sont demandés pour des motifs non religieux ; si on continue à admettre ou même à exiger le mariage dans l'Eglise de gens qui ne croient plus et ne pratiquent plus ; si on continue à admettre à la célébration eucharistique des gens qui, en dehors de l'Eglise, rendent ridicule son message de justice sociale et de charité chrétienne ; si on laisse dans les offices ecclésiastiques des hommes qui scandalisent les fidèles ; si restent dans les instituts religieux des gens qui ont abandonné manifestement la vocation religieuse, alors le message de l'Eglise court le risque de devenir peu crédible, même pour les hommes qui seraient le plus disposés à l'accepter.

Les communautés chrétiennes doivent donc avoir le droit de se défendre, même, si c'est nécessaire, en usant de l'exclusion sous ses diverses formes. Comme l'a dit justement Moersdorf, une vraie communion ne peut exister sans le droit à l'exécution de l'excommunication, si c'est nécessaire[10]. C'est la même communion qui exige, pour prévenir toute intolérance et tout arbitraire, que ce droit et son exécution soient munis de solides garanties de justice.

peter huizing

8. Pasquale COLELLA, « Osservazioni generali sulla revisione del diritto penale della Chiesa », **Giurisprudenza italiana,** 1975, Disp. 6a, parte IV, pp. 3-24, notamment pp. 18-19.
9. Discours du 25 mai 1968, **L'Osservatore Romano,** 26 mai 1968.
10. Klaus MOERSDORF, « Zum Problem der Exkommunikation », **loc. cit.,** note 7.

LE SUPPLÉMENT

nº 127 - Décembre 1978

LES FEMMES D'AUJOURD'HUI ET L'EGLISE

Ce numéro : 18,50 F   Abonnement : France 64 F   Etranger 70 F

Les Editions du Cerf, 29 Boulevard Latour-Maubourg 75007 Paris

C. C. P. Ed. du Cerf La Source 32 139-05

de l'exclusion du sacrement au sacrement de la réconciliation

Parler de l'exclusion hors de l'Eglise, c'est envisager le cas de membres que la communauté chrétienne est amenée à rejeter de son sein. Mais si paradoxal que cela puisse paraître, n'y a-t-il pas d'abord à envisager une exclusion avant l'agrégation à cette communauté (que réalise le baptême) ? C'est bien ce que révèle la discipline la plus primitive, qui n'admettait pas sans les éprouver, ni donc sans en exclure certains, les candidats à la profession chrétienne. A cette sévérité pour admettre s'est jointe, non sans hésitation, une certaine capacité d'invention de formes concrètes de réconciliation pour les chrétiens exclus après leur intégration à l'Eglise. Cette tâche de créativité n'est-elle pas un appel et une exigence aujourd'hui ?

Diverses contributions ont déjà montré dans ce dossier la signification que pouvait avoir l'exclusion pour une communauté chrétienne. Nous voudrions seulement suggérer ici deux remarques, à propos de la pratique sacramentelle, sur le rôle que peut jouer alors la communauté chrétienne en matière d'exclusion hors de l'Eglise. Nous nous attacherons plus particulièrement au cas du baptême, car il est prolongé par l'eucharistie — le signe par excellence de la participation à la communauté chrétienne.

I

l'exclusion avant le sacrement

La théologie sacramentaire a retrouvé aujourd'hui l'importance du baptême comme signe d'agrégation à la communauté chrétienne. C'est celle-ci qui accueille la demande du baptême faite par l'adulte ou les parents de l'enfant si celui-ci est baptisé nouveau-né. La célébration du baptême lors d'une vigile pascale, d'une eucharistie dominicale ou dans une liturgie communautaire manifeste bien le souci de redonner sa place à la signification ecclésiale du sacrement. Le baptême n'est plus présenté d'abord comme condition urgente du salut, devant donc être célébré dès que

possible. L'Eglise peut à nouveau prendre le temps de célébrer le baptême. Cela s'est traduit par la restauration du catéchuménat des adultes. On a parlé ensuite de la démarche catéchuménale des parents qui demandent le baptême pour leur nouveau-né. On met en place maintenant un catéchuménat des enfants pour ceux qui n'auraient pas été baptisés en bas âge. Un certain nombre de parents et de pasteurs ont pu se demander s'il ne fallait pas repousser l'âge du baptême des enfants, pour permettre à tous cette démarche catéchuménale de préparation au baptême. D'autres ont protesté, en voyant là une sorte d'exclusion du baptême pour les petits enfants. N'y aurait-il pas alors contradiction avec l'attitude de Jésus reprise par les premières communautés qui s'en font l'écho dans un contexte qui pourrait être baptismal : « *Laissez venir à moi les petits enfants ; ne les empêchez pas* » (Mc 10, 14). C'est le même vocabulaire qui est employé pour un baptême d'adulte dans les Actes des Apôtres nous rapportant la rencontre du diacre Philippe et de l'eunuque éthiopien, avec la demande de ce dernier : « *Qu'est-ce qui* empêche *que je reçoive le baptême ?* » (Ac 8, 36) [1]. « *Empêcher* » : c'est bien le problème de l'exclusion du sacrement du baptême. Remarquons précisément que dans ce cas du baptême, la question est posée *avant* l'acte sacramentel. Ne devrions-nous pas en tirer la conséquence que le problème de l'exclusion sacramentelle est à situer en effet *avant* le sacrement ?

exclusion de la communauté avant, non après l'intégration à celle-ci

Pour mieux comprendre cette hypothèse, regardons la pratique des premières communautés chrétiennes. Dans le cas du baptême des adultes, elles posent des empêchements pour l'accès au baptême et elle ménage des étapes avant la célébration du sacrement de l'initiation, baptême et eucharistie. Que signifient ces empêchements et ces étapes ? Les empêchements concernant l'accès au baptême portent sur la vie personnelle du candidat (mariage régulier, moralité) et sur la vie professionnelle. La *Tradition apostolique* [2] se montre très sévère dans ses exclusions sur ce point : le proxénète, celui qui peint des idoles, l'acteur de théâtre, celui qui enseigne Homère et Virgile ! A cette époque en effet, la communauté chrétienne veut se démarquer au maximum par ses mœurs du paganisme

1. J. JEREMIAS, **Le baptême des enfants dans les quatre premiers siècles,** Le Puy, Ed. Mappus, 1972.
2. HIPPOLYTE DE ROME, **La Tradition apostolique** (Sources chrétiennes 11 bis), Paris, Ed. du Cerf, 1968, pp. 70-73.

ambiant. Dans un contexte culturel autre, les empêchements seraient différents. Cependant la sévérité concernant le comportement social de ceux qui veulent s'agréger à la communauté chrétienne peut faire réfléchir. L'Evangile n'est pas neutre, et les membres de la communauté doivent manifester par leur comportement les choix qu'ils ont faits dans leur vie. Il n'est pas sans intérêt qu'on insiste sur le retentissement social de la vie des chrétiens ou des futurs chrétiens pour que la communauté puisse être reconnue comme témoin d'une vie nouvelle, d'une vie changée, convertie. Il y va de la crédibilité de l'Eglise. Si le sacrement est signe, il faut que celui-ci puisse se lire dans la vie. L'empêchement avant le sacrement veut assurer la crédibilité du signe.

les étapes du catéchuménat, défense de l'originalité de la foi

Les étapes pour l'accès au baptême manifestent un autre aspect de la vie sacramentelle. Le sacrement est signe de la foi. Il y a donc une initiation à la foi qui est indispensable avant le sacrement. La célébration des mystères est cachée à ceux qui ne sont pas initiés. C'est la discipline de l'arcane. Exclusion ? Tous sont invités à la célébration de la foi. Mais il faut pour cela pouvoir interpréter dans la foi ce que signifie le don de Dieu qui change les cœurs et constitue cette communauté originale qu'est l'Eglise, fraternité rassemblée par l'amour de Dieu. Ici, ce n'est plus le caractère social du sacrement chrétien qui est mis en valeur, mais son caractère théologal.

Que peuvent représenter aujourd'hui pour les non-chrétiens les images du christianisme le plus souvent culturelles qui leur sont proposées par les mass-media ? Le sacrement risque alors de ne plus apparaître que comme un rite. Ne vaudrait-il pas mieux « exclure » ces images sacramentelles, détournées de leur véritable signification ? On comprend mieux alors l'exigence des étapes d'une initiation sacramentelle.

non pas élitisme sectaire, mais pédagogie nécessaire

En parlant ainsi des exclusions qui précèdent l'accès au sacrement du baptême, avons-nous fait le portrait d'une communauté de « purs » qui se protège par de multiples précautions ? Ce serait là ne voir qu'un aspect de la réalité. Car, au moment même où l'Eglise manifeste ses exclusives, elle se montre une communauté soucieuse d'accueil et d'acheminement. La porte peut paraître étroite ; elle est ouverte. Le chemin peut paraître long ; il ne conduit pas nulle part. C'est là que se situe le réalisme de

l'Eglise. Les exclusions qui précèdent le sacrement du baptême ne sont pas des refus d'annoncer la Bonne Nouvelle à tous, mais des repères pour une approche du sacrement. Il serait vain d'opposer évangélisation et sacramentalisation. Mais une sacramentalisation trop hâtive, trop automatique, télescope le temps nécessaire à une découverte de l'Evangile, à une première assimilation de ses enjeux comme de ses exigences. Quand la communauté accueille, ne doit-elle pas proposer d'abord l'apprentissage de la vie évangélique ? Le temps du catéchuménat n'est pas un temps d'exclusion mais d'éducation. S'il comporte des exigences, c'est autant pour la communauté chrétienne que pour le candidat au baptême. C'est la communauté chrétienne qui aidera à la découverte de ce qu'est l'écho dans une vie de la Parole de Dieu, la place de la prière, les provocations aux combats personnels et collectifs pour la liberté, la justice, l'amour. Le catéchuménat marquait les étapes de cette découverte par des célébrations adaptées. Cette patiente pédagogie de la communauté chrétienne respectait les maturations nécessaires des libertés sans précipiter le temps du signe sacramentel. Quand celui-ci venait, il pouvait être libre reconnaissance par la communauté et le catéchumène du don de Dieu qui avait germé et grandi. N'éviterions-nous pas aujourd'hui beaucoup des questions qui se posent lors d'une exclusion de la communauté *après* le sacrement, si l'on avait pris suffisamment au sérieux le problème de l'exclusion *avant* le sacrement ?

II

la réconciliation après le sacrement

Il reste cependant que l'Eglise a eu à faire face au problème de l'exclusion *après* le sacrement. Nous n'avons pas à préciser ici les conditions d'une exclusion de la communauté chrétienne. Analysons les problèmes qui se sont posés dans l'Eglise pour le baptisé « pécheur », exclu de ce fait de la participation à l'eucharistie.

Il faut bien comprendre quelle difficulté représentait pour les premières communautés chrétiennes une telle situation. Le baptême donnait le pardon des péchés et faisait entrer le nouveau baptisé dans la communauté des sauvés, des « saints ». Cette communauté était « sainte », « *resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel* » (Ep 5, 27). Mais si l'Eglise est « sainte », composée de « saints », que se passe-t-il quand un baptisé pèche gravement ? Le péché grave, public, compromettait toute la communauté eccle-

siale et disqualifiait le témoignage qu'elle devait porter. La communauté devait donc se séparer du « pécheur » : « *Otez le méchant du milieu de vous* » (1 Co 5, 13). Un pardon était-il donc impossible après le sacrement du baptême? Pour l'auteur de l'Epître aux Hébreux, un tel pardon semble inimaginable :

« *Il est impossible pour ceux qui ont été une fois illuminés, qui ont goûté au don céleste, qui sont devenus participants de l'Esprit Saint, qui ont savouré la Parole de Dieu et les forces du monde à venir et qui néanmoins sont tombés, de les rénover une seconde fois en les amenant à la pénitence, alors qu'ils crucifient pour leur part le Fils de Dieu et le bafouent publiquement* » (He 6, 4-6).

Quoi qu'il en soit des gestes de pardon et des invitations à la réconciliation dans l'Evangile, un tel texte pesait très lourd sur la pratique sacramentelle de la communauté chrétienne vis-à-vis de ceux qui se trouvaient exclus par le péché.

découverte du sacrement de pénitence

Pourtant la communauté chrétienne a su inventer la possibilité d'un geste sacramentel pour ceux-là mêmes qui étaient exclus des sacrements. C'est l'histoire de la découverte par la communauté chrétienne du sacrement de pénitence[3]. Hermas dans le *Pasteur* reconnaît la possibilité d'une nouvelle « pénitence » après le baptême. Tertullien précise de manière rigoureuse ce que signifie cette « *seconde pénitence* », « *une fois seulement puisqu'en fait c'est déjà la seconde fois et plus jamais à l'avenir, car la pénitence précédente a été inutile* »[4]. La rigueur des conditions de cette pénitence publique (stage pénitentiel, interdits pénitentiels) la rendront vite impraticable. Mais à nouveau l'Eglise saura inventer au VIe siècle, dans le contexte du monachisme irlandais, une nouvelle forme du sacrement de la réconciliation dont l'évolution a continué jusqu'à nos jours.
Ce qu'il faut essentiellement retenir pour notre propos, c'est la prise de conscience par la communauté chrétienne de ce que le signe sacramentel du salut qui lui est confié est un signe dont elle reçoit en même temps la responsabilité de la gestion. Ainsi précise-t-elle peu à peu comment peuvent se célébrer le baptême et l'eucharistie. Ainsi peut-elle sans cesse reprendre le dossier de cette célébration pour en trouver l'expression la

3. Cf. Bruno CARRA de VAUX, « Le sacrement de pénitence. Aperçu historique », **Lumière et Vie** 70, nov.-déc. 1964, pp. 8-50.
4. TERTULLIEN. **De Poenitentia** (De la pénitence) 7, 10.

plus juste dans des conditions culturelles et pastorales qui varient. Mais si l'Eglise est maîtresse de l'organisation de la vie sacramentelle de la communauté, elle peut éviter d'être acculée à des impasses. Le sacrement lui-même, dont elle rappelle les exigences et renouvelle les expressions, ne devrait pas devenir un obstacle aux questions vitales que peut se poser la communauté chrétienne. L'Eglise qui invitait au baptême a compris qu'elle ne pouvait enfermer les baptisés dans des situations inextricables pour leur vie en communauté. Elle a su inventer le sacrement de la réconciliation *après* le sacrement de baptême. Les deux sacrements qui paraissaient incompatibles ne se contredisent pas l'un l'autre. Ils sont l'un et l'autre au service de la communauté des baptisés pour que soit signifié comment peut être vécu par cette communauté chrétienne le don du Dieu qui accueille et pardonne.

sortir aujourd'hui de certaines impasses sacramentelles

L'exemple que nous avons volontairement choisi peut nous aider à réfléchir sur certaines des impasses sacramentelles que vivent aujourd'hui les communautés chrétiennes. L'Eglise n'a pas voulu réserver le statut sacramentel aux seuls baptême et eucharistie. Du baptême est né le « second baptême » de la pénitence. Le concile de Trente a déterminé qu'il reconnaissait sept sacrements parmi lesquels le mariage et l'ordre. Or aujourd'hui l'Eglise catholique romaine se trouve dans deux impasses par rapport à ces derniers sacrements.

Le sacrement du mariage est considéré comme indissoluble, ce qui interdit la reconnaissance par l'Eglise d'un second mariage du vivant d'un premier conjoint et donc la participation à la vie sacramentelle pour les divorcés remariés.

La discipline actuelle de l'Eglise catholique liant le célibat au sacrement de l'ordre, des laïcs mariés se trouvent exclus du ministère et les prêtres qui veulent se marier doivent renoncer à l'exercice de leur ministère.

Les deux cas évoqués sont évidemment différents, mais la question de fond qu'ils posent est la même. L'Eglise n'a-t-elle pas la possibilité d'inventer des signes de réconciliation par rapport aux sacrements du mariage et de l'ordre, comme elle a pu inventer le sacrement de pénitence par rapport au baptême ? La question paraît même moins difficile que dans le cas du baptême. Dans d'autres traditions chrétiennes (orthodoxe et protestante), en effet, le second mariage, de même que l'ordination d'hommes mariés, sont reconnus. Le plus important semble être que les sacre-

ments soient rendus à la communauté pour qui ils sont faits et non l'inverse. La communauté chrétienne doit pouvoir sans cesse s'interroger librement sur la vie sacramentelle et trouver les solutions qui permettent de dépasser les impasses sacramentelles risquant de devenir des contre-signes du don de Dieu à manifester.

mesure et miséricorde

Face au problème de l'exclusion par rapport à la vie sacramentelle, l'Eglise semble nous indiquer la voie de la mesure et de la miséricorde en prenant au sérieux l'exclusion *avant* le sacrement et en prenant en charge l'invention d'un nouveau signe sacramentel *après* le sacrement dont on pourrait se trouver exclu.

patrick jacquemont

LA REVUE NOUVELLE

N° 2. — FEVRIER 1979

Ce numéro : 140 FB

LA REVUE NOUVELLE : avenue Van Volxem 305, B-1190 Bruxelles

Abonnement annuel : Belgique : 1.110 FB - France : 200 FF

Autres pays : 1.400 FB Canada et USA : 55 $

Société Générale de Banque - Bruxelles : n° 210-0261000-25

l'exclusion de fait

« Ma mère est une princesse lointaine ». Cette plainte d'un prêtre ouvrier vis-à-vis de l'Eglise, beaucoup pourraient la prendre à leur compte, qui ne se sont jamais sentis membres réels de l'institution ; véritable quart monde de l'Eglise, qui rejoint d'ailleurs naturellement le quart monde sociologique. La situation est sans doute inévitable pour une Eglise dont le mystère même consiste à être dans le monde. Mais n'est-elle pas aussi trahison de l'Evangile, qui veut une communion des croyants universelle et n'accorde priorité qu'aux pauvres ? Est-ce seulement une utopie qui nous fait rêver d'une Eglise acceptant de relativiser bien de ses acquis pour faire droit à la différence, en laissant les autres être autres, et pourtant chrétiens à part entière ? Prendre ce risque serait peut-être ouvrir des espaces inconnus aux paroles de croyants...

Une difficulté de la grammaire française : l'ambiguïté de la forme passive. « La porte est fermée » : est-ce à dire que quelqu'un est en train de la fermer, ou bien qu'elle a été fermée il y a longtemps et qu'elle demeure close ? Et cela s'applique directement au thème de l'exclusion dans l'Eglise. Si les cas d'exclusion dans l'actualité retiennent normalement l'attention, d'autant qu'ils sont souvent personnalisés, on risque d'oublier tous les exclus de longue date qui campent depuis en dehors de l'Eglise. Leur absence est devenue une routine, au point qu'on finit par en prendre son parti et par les oublier. Il y a, certes, ceux qui justement ont été exclus à un moment donné et qui le sont restés depuis, même si les projecteurs de l'actualité les ont délaissés. Mais il y a aussi la masse anonyme de tous ceux qui, de fait, ont pratiquement toujours été en dehors de l'Eglise, qui n'y sont en quelque sorte jamais rentrés, et qui considèrent comme naturelle la situation, car l'Eglise « n'est pas faite pour eux ». Et c'est à eux que ces lignes voudraient faire droit, au moins l'espace de quelques pages. Mais le champ est si vaste qu'il importe d'abord de focaliser l'image avant d'en proposer quelques interprétations concernant l'Eglise dans sa condition humaine et dans sa mission évangélique.

émile granger

I

le quart monde de l'église

De qui s'agit-il ? Parler des « exclus de fait », c'est se priver d'un critère commode, celui de l'appartenance « juridique » à l'institution. En effet, dans la foule « *immense, impossible à dénombrer* » de ceux-là, il y a bien des baptisés. La frontière ne passe donc pas par nos registres paroissiaux. Pour préciser leur identité, nous pouvons, sans prétention scientifique, donner quelques approximations.

les deux premiers cercles

On pourrait tout d'abord évoquer tous ceux qui ne font pas du tout partie de l'Eglise. Il serait abusif de les définir comme « non-chrétiens », puisqu'ils s'identifient d'abord comme relevant d'autres religions ou d'autres références philosophiques. Cependant, ils éclairent déjà notre propos en ce sens que leur refus du christianisme est en partie motivé par la conviction, plus ou moins consciente, qu'il n'est pas fait pour eux. L'exemple type serait celui des musulmans maghrébins : le christianisme est la religion des roumis, il est impensable de se faire chrétien. Bien entendu, les causes de cette mentalité sont complexes, mais nous avons, en quelque sorte à l'état brut, une exclusion radicale : l'Eglise est pour les autres.
Un deuxième cercle pourrait être formé par tous ceux qui, tout en ayant été baptisés, voire en partie catéchisés, se sentent étrangers à l'Eglise, moins par une décision consciente que par le jeu naturel de leur évolution individuelle et collective. C'est dire à quel point le poids des déterminismes socio-culturels joue ici un rôle décisif. C'est surtout vrai en Occident. L'exemple de la classe ouvrière est le plus évident, mais c'est aussi vrai de tout « *lumpen-proletariat* ». Il est quasiment impossible pour un « client » des Foyers de Rééducation d'envisager être chrétien. Là encore, pour eux, l'Eglise appartient à « ceux d'en face ». Mais il faudrait prendre en considération un ensemble dont la position est plus « subtile ». Il peut s'agir de pratiquants réels, voire de personnes mues par un sentiment religieux profond. Mais pour autant sont-ils vraiment membres réels de l'Eglise ? Tous nos beaux discours sur la place des laïcs dans l'Eglise n'y changent pas grand'chose. Il y a des milliers de fidèles qui, tout en posant certains gestes religieux, sont de fait exclus des décisions qui les concernent. On pourrait évoquer ici le cas de certaines populations d'Amérique latine. En France, ne serait-ce pas finalement le lot des fem-

mes qui emplissent certes nos églises, mais n'ont guère voix au chapitre ? Avec un peu d'humour triste, on pourrait dire que ces gens remplissent leurs devoirs religieux, comme les jeunes du quart monde sont soumis au service militaire. Cela ne les constitue guère partie prenante de la communauté.

Mais en un sens, ne serait-ce pas justement cette situation du quart monde sociologique qui illustrerait au plus près l'exclusion ecclésiastique que nous cherchons à cerner ?

une métaphore éclairante

Une précision s'impose au préalable. En parlant de « quart monde », je n'entends pas ici prendre parti dans le débat sociologique sur la pertinence du terme en profondeur. Il désigne une réalité qui, en première approximation, est indéniable : des couches de population « exclues » à la fois de la société de consommation et des combats « orthodoxes » de la classe ouvrière, habitants des bidonvilles et des prisons, privés de parole et même de la dignité de travailleurs. Si je m'en sers ici, c'est que l'expression qualifie assez bien la situation d'hommes et de femmes par rapport à l'Eglise. Déployons un peu la métaphore.

Le « quart monde », en France, se caractérise par un curieux mélange d'absence et de présence au sein de notre société. Il campe aux portes de nos villes ou dans certains quartiers, si bien qu'on le côtoie sans le voir. Mais pour autant, sa présence n'en est pas ignorée, puisqu'un subtil réseau de contrôle social vise à enserrer cette « population à risques », et qu'à titre d'épouvantail, ou de pitié de mélodrame, il fonctionne dans l'imaginaire social. Présent, mais non intégrable, le quart monde est de toute façon exclu du pouvoir à conserver ou à prendre. De même les « pauvres » (le vocabulaire évangélique oblige !) sont bien présents au discours ecclésiastique, mais on ne les connaît guère de fait. Comme dans la société civile, ils sont ceux dont on parle, mais qui ne parlent pas.

Un des points où se joue cette complexité des rapports est bien celui des dispositions qui les concernent. Il serait injuste de dire qu'il n'y a pas de lois sociales en leur faveur. On croulerait plutôt sous l'avalanche de textes administratifs et d'associations de bienfaisance, publiques ou privées. Mais — cela peut sembler étrange — ces efforts n'embraient pas sur la population réelle du quart monde. On dirait que les « clients » prennent un malin plaisir à ne jamais figurer à leur place dans les colonnes prévues à leur effet. Ils sont toujours « entre » deux textes, et du coup, n'émargent à aucun. Un exemple typique pourrait être donné en examinant

comment les « jeunes marginaux » ne sont jamais en règle pour bénéficier des aides aux chômeurs, et cela indépendamment de la bonne volonté des fonctionnaires. Là encore, la transposition dans le monde ecclésiastique est pertinente. Les mouvements à eux destinés leur restent étrangers ; ils ne tiennent jamais le discours qu'ils sont censés tenir.

toujours à côté

Mais à y pénétrer de plus près, on s'aperçoit que ce monde a souvent son propre fonctionnement interne, ses codes et ses bricolages qui lui permettent de subsister et de se perpétuer. Sans doute emprunte-t-il à la culture dominante : les antennes de télévision fleurissent sur les bidonvilles et Johnny Halliday est l'idole des Foyers de Rééducation. Mais en fait, cela est réélaboré dans un ensemble plus complexe qui a ses lois et ses valeurs internes. Aussi bien, l'individu a peu de chances de s'évader de cette mentalité qui le modèle. Il serait dès lors intéressant d'étudier le champ religieux de ces couches de population. On y trouverait un étrange mélange de superstition et de vieux souvenirs du catéchisme, ainsi que des intuitions évangéliques. Mais cette vague de religiosité se démarque explicitement de la référence officielle à l'Eglise.

Enfin un dernier trait confirme le parallélisme. La société délègue et paie des spécialistes pour s'occuper de ces gens-là, ce qui conduit à un discret mais efficace enfermement. Quelle que soit la bonne volonté des chrétiens, on assiste souvent au même phénomène dans l'Eglise. Des prêtres, des laïcs, sont détachés au service des marginaux. Mais cela, trop souvent, ne change pas grand'chose dans la pratique des communautés chrétiennes, et l'admiration qu'on leur accorde volontiers les met du même coup hors circuit ; on sait par définition que les exceptions ne sont pas faites pour être imitées. Et en définitive, ils risquent d'être la bonne conscience du Peuple de Dieu.

Ces premières approximations suffisent sans doute pour expliciter l'enjeu du débat. Il y a dans l'Eglise des exclusions de fait qui ne tiennent pas à des questions doctrinales, ni même à des décisions conscientes de part et d'autre. Elles sont produites par un jeu sociologique et psychologique à la fois subtil et implacable. Le problème, c'est qu'à y réfléchir de plus près, cela conteste le mystère même de l'Eglise.

II

l'église usurpée

L'Eglise a son quart monde. C'est le signe qu'elle est de part en part humaine. Mais le manque ainsi produit la conteste au cœur même de ses prétentions fondamentales d'universalité et de pauvreté.

église, réalité humaine

Le phénomène d'exclusion de fait souligne l'enracinement de l'Eglise au moins selon deux lignes.

Elle est une société humaine et fonctionne comme telle. Toute société humaine, sous peine de perdre son identité, ne peut qu'exclure et tracer des frontières. Plus exactement, elle sécrète à l'intérieur d'elle-même ses propres marginaux qui, de droit, ne bénéficient même pas du statut d'étranger, mais qui n'ont aucun pouvoir réel au sein de leur propre société. Ce pourrait être un bel exemple de ces droits formels que dénonce l'analyse marxiste. En un sens, rien ne les empêche de venir à l'Eglise (dans certains pays, ils sont même pratiquants) ; mais en fait, tout les repousse. C'est que « la religion » est devenue la propriété d'une certaine classe sociale. Et si certaines promotions sont possibles, c'est un peu comme dans d'autres institutions qui ont leur immigré de service. Ce processus semble bien inévitable, dès lors qu'une société se constitue comme réalité concrète.

Mais il importe de noter très vite que cette marginalisation interne à l'Eglise épouse sérieusement les clivages des sociétés humaines. Ici et là, les exclus sont les mêmes. On pourrait reprendre certaines pages de l'ouvrage de R. Lenoir pour y voir apparaître, tels quels, ceux qui sont absents de nos temples. Il y a là plus qu'un hasard. L'Eglise est une réalité humaine, historique, et elle ne peut qu'obéir aux lois sociologiques ; prise dans le monde, elle en épouse nécessairement les formes et les évolutions. Si donc elle est constituée, comme c'est le cas de nos sociétés occidentales, par une majorité de gens normalisés, elle ne peut que rejeter sur les marges ceux qui relèvent d'une autre place sociale, et ceux-ci ne peuvent que se sentir exclus. Il faudrait un miracle permanent pour qu'il en soit autrement.

Et quels que soient nos regrets, je pose d'emblée que cela n'est pas seulement un scandale ! Je veux dire que la réalité humaine de l'Eglise fait partie de sa définition même. Une Eglise qui ne serait pas à même

les conditionnements humains, avec toutes leurs pesanteurs, est une illusion. Lorsqu'elle s'imagine pouvoir constituer la Cité céleste en se mettant à part, elle ne fait que constituer un ghetto et trahir sa vocation. *L'Epître à Diognète* garde ici une pleine actualité : « *Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le territoire, ni par la langue, ni par un genre de vie spécial. Car il n'y a pas de ville qui leur soit réservée, ni de langues qu'ils parleraient seuls, et leur vie n'a rien d'excentrique* ». Et c'est bien à cette condition qu'ils tiennent leur rôle d'« *âme du monde* ». Il n'est donc pas étonnant que l'Eglise, prise de part en part dans la réalité humaine, soit marquée par les clivages et les processus sociaux du monde dont elle est. C'est, en ce sens, la fidélité même à sa mission qui est là attestée. Mais en ce sens seulement, car, disons-le, le rejet de fait de ce quart monde est surtout contestation de cette fidélité.

une universalité tronquée

Se trouve en effet démentie une des notes fondamentales de l'Eglise : sa catholicité. Il ne s'agit pas, bien sûr, de manque numérique. L'Eglise peut vivre sa catholicité en situation de « diaspora », c'est-à-dire de présence minoritaire à travers le monde. Mais c'est justement la diaspora qui est, dans le cas présent, controuvée. L'Eglise n'est pas présente dans ces mondes marginaux, au moins de façon profonde. Elle peut y avoir ses missionnaires, mais guère de croyants indigènes (pour ne pas parler du clergé !). C'est dire qu'il y a des groupes humains, des cultures, non représentés dans la catholicité concrète. Cette exclusion est d'autant plus radicale qu'elle est voilée par une ouverture officielle : « Vous pouvez venir », dit-on aux marginaux. Mais ce serait à condition d'abandonner leur être profond et leurs manières d'être. Comme dans la société civile, il leur est seulement proposé d'être normalisés. Ainsi manquent à l'Eglise des types d'expressions originaux. Le discours universaliste est bien tenu, il n'est pas appliqué. Et si d'aventure un de ces exclus venait à se convertir, il devrait trahir bien des solidarités. Et le plus grave, c'est que cette portion du peuple des hommes qui manque à la catholicité réelle est aussi celle qui devrait avoir priorité dans l'Eglise, puisqu'il s'agit du peuple des pauvres.

Il ne s'agit pas de verser dans le romantisme de la pauvreté, d'autant que l'expression « les plus pauvres » ne doit guère plaire à ceux qu'elle entend désigner. Reste qu'à travers elle, c'est bien la vérité de l'Evangile qui est en jeu, et toutes les distinctions, même légitimes à leur niveau, entre pauvreté matérielle et esprit de pauvreté n'y peuvent rien.

Le Christ a pris le parti des rejetés, des opprimés, des démunis de la terre. En droit, « *le Royaume est à eux* ». Même si les souvenirs sont embellis, c'est bien ainsi que s'est d'abord recrutée l'Eglise primitive (cf. 1 Co 1, 26).

l'église des pauvres ?

Inutile de ressasser le changement ; tout cet article veut le mettre en évidence. Nous ne sommes pas l'Eglise des pauvres. Leur absence est patente en France. Mais dans la mesure où le test de la pratique religieuse n'est pas décisif, il en va bien ainsi partout. Je veux dire que, même s'ils font partie du troupeau fidèle, les pauvres n'ont pas la parole parmi nous ; et le cas du statut des femmes dans l'Eglise représenterait assez bien cette exclusion capitale. Ce n'est pas que ce souci soit absent de la parole chrétienne, surtout depuis le concile et la vogue de l'expression : « *pour une Eglise servante et pauvre* ». Mais si les pauvres sont bien au cœur de nombreux discours (et, ne soyons pas injustes, de pratiques aussi), c'est surtout selon deux axes dominants : ils sont ceux dont on parle et ceux à qui l'on parle, rarement ceux qui parlent. D'une part, on s'exhorte entre nantis à s'intéresser aux démunis, d'autre part on leur adresse de bonnes paroles. Le discours de Paul VI à Bogota me semble typique de cette réalité. Il ne s'agit pas de nier la légitimité de ces attitudes ; on peut même dire que, compte tenu de la situation historique, c'est une étape nécessaire. Mais ce ne devrait être qu'une étape pour leur rendre la parole confisquée. Et nous sommes encore loin du compte. « L'Eglise des pauvres », cela ne veut pas encore dire une Eglise faite *par les pauvres.*

Et ici le regret n'est pas seulement de charité fraternelle ou de vertu déçue. Si réellement le Royaume appartient aux démunis, que signifie une Eglise dont il sont exclus ? C'est le mystère même de l'Evangile qui est en jeu, c'est l'essence de l'Eglise qui n'est pas vraiment réalisée. En poussant les choses, « *je vais vous dire une folie* » : on a fait justement gloire à Paul VI d'avoir, à propos du concile de Lyon de 1274, préféré l'expression : « *Synode de l'Eglise d'Occident* », pour marquer que l'absence des Eglises d'Orient l'empêchait d'être pleinement œcuménique. La distinction est importante. Mais alors cette Eglise qui manque à la catholicité en excluant de ses débats ceux qui devraient avoir priorité évangélique, quel est son statut ? Evidemment, l'analogie exigerait de nombreuses réserves, et cet exemple n'est là que pour symboliser une interrogation. Mais celle-ci me semble assez réelle pour qu'on ne la sous-estime pas trop vite.

Ainsi, par le jeu même de l'histoire et des poids sociologiques, on se trouve amené à constater que l'Eglise visible, malgré sa sainteté réelle, est comme amputée d'une part essentielle de son mystère. Je n'en conclus pas qu'elle a failli à sa mission, mais qu'elle a été, inconsciemment peut-être, monopolisée par des couches sociales qui en excluent d'autres. Pour répondre au problème, il ne suffit pas de déclarer les portes ouvertes à ceux qui veulent *venir*. Il s'agit plutôt de leur *rendre* ce qui est aussi à eux. Nous sommes conduits à réclamer le droit à la différence.

III

le jeu du même et de l'autre

Nous ne prétendons pas établir un programme de réforme de l'Eglise. Mais si l'on veut tenter quelque chose en direction des exclus, il paraît nécessaire de faire droit pleinement au jeu du Même et de l'Autre pour édifier l'Eglise.

la prééminence du même

Ceci suppose un véritable renversement de vapeur, car il y a eu dans l'Eglise une prééminence du Même au détriment de l'Autre, que les tentatives en faveur du pluralisme ne suffisent pas à critiquer. Multiples en sont les raisons.

Il y a d'abord, globalement, toute la tradition occidentale qui, dans la pratique politique comme dans la philosophie, a privilégié la similitude contre la différence. Celle-ci a toujours été perçue plus ou moins comme un obstacle à l'Esprit, la dissémination, comme la dégradation de l'unité primordiale. Et, redisons-le, l'Eglise ne peut se constituer qu'à même la réalité humaine dont elle est issue. A cette orientation fondamentale sont venus s'ajouter des facteurs propres au christianisme.

Ont pesé sans doute des facteurs empiriques. L'Eglise a toujours été plus ou moins en lutte, soit avec l'extérieur et les persécutions, soit à l'intérieur avec les schismes et les hérésies. Dans une telle situation, il est difficile de ne pas demander aux fidèles de resserrer les rangs. Et la tentation devait être d'autant plus grande que le rôle de chef de file était assuré par l'Eglise romaine et ses tendances centralisatrices.

Mais ce mouvement se trouve conforté par quelques-uns des thèmes essentiels du christianisme. L'unité des croyants est primordiale, désir issu

du Christ lui-même. Le glissement devient irrésistible dès lors que cette unité se veut fondée sur le partage de la même foi, de la même vérité. Et celle-ci s'impose d'autant plus dans sa rigueur unique qu'elle est considérée comme donnée d'En-Haut. S'écarter de son expression, n'est-ce pas trahir la révélation ? Au terme, surtout dans la pratique, on se retrouve dans l'uniformité d'une langue sacralisée, d'une pensée donnée comme issue de Dieu et s'imposant à l'univers. Bien sûr, la doctrine est, de soi, plus nuancée ; mais c'est bien ce qui est vécu au sein du peuple chrétien. Que l'on songe aux désarrois actuels devant les réformes où l'Eglise semble contredire son passé... Et cette conviction est si fortement ancrée que même ceux de l'extérieur la partagent. On a ici un des ressorts de l'attitude des exclus dont nous parlons. Parce qu'ils ne se sentent pas « comme les autres », ils en concluent que l'Eglise n'est pas faite pour eux.

la reconnaissance de l'autre

Ce que nous préconisons, c'est une reconnaissance effective de l'Autre dans sa différence. Cela devrait aller plus loin que le dialogue ou la tolérance. La différence dès lors ne sera pas un pis-aller, et elle ne se percevra pas comme provisoire, en attendant l'avènement du texte commun qui la supprimera. L'unité n'est plus identité ou fusion. Cette émergence de l'altérité marque notre époque, notamment au plan politique (droits des minorités) et au plan intellectuel (cf. l'œuvre de Derrida et de Lacan).

L'Eglise aussi s'ouvre à cette perspective qui lui fait retrouver une tradition trop occultée. Mais le passage aux langues nationales ou l'attention aux « milieux de vie » de l'Action catholique ne suffisent pas. On en reste encore trop à une vision spontanée qui place un christianisme prototype en exergue, avec quelques variantes tolérées à titre pédagogique. Pour nous en tenir à notre propos, vienne donc le temps où les marginaux pourront se convertir à Jésus-Christ sans se rallier au mode de vie normalisé de la société en place, et sans être alors tenus pour des chrétiens de seconde zone. Si un bohémien devient disciple de Jésus, cela changera sans doute sa vie, cela n'en fera pas un homme de salon ! A charge pour lui de reconnaître que l'homme des salons peut aussi vivre dans la foi. Prendre en compte cette altérité ne sera pas alors céder seulement à l'air du temps, ce ne sera pas simple attitude apologétique, ce sera faire justice à des hommes, et sans doute vivre une certaine veine néo-testamentaire.

On pourrait en effet développer la thèse à partir d'études scripturaires. Il faudrait en particulier prendre au sérieux le fait des quatre approches évangéliques dont la cohérence réelle ne peut se traduire en un seul récit. Mais je prendrais plutôt pour référent symbolique le « concile de Jérusalem » (Ac 15, 1-29). D'abord parce qu'il représente une expérience cruciale de l'Eglise, appelée à choisir le passage aux autres envers et contre toutes les convictions qui avaient nourri la vie juive. Désormais, la foi se trouve en quelque sorte déliée d'attaches légitimes ; et cela, non pour se présenter comme une foi chimiquement pure, mais pour entrer dans d'autres cultures. Ceci peut laisser intacte la légitimité de la foi judéo-chrétienne, cela limite seulement ses prétentions à réguler le christianisme universel. Et la remarque vaut d'autant plus qu'on lit le texte longtemps après, que les éléments de compromis consentis alors : les viandes immolées aux idoles, le sang et les chairs étouffées, sont tombés eux-mêmes en désuétude. On ne saurait mieux marquer que l'essentiel est ailleurs. La transposition au problème qui nous préoccupe s'imagine facilement. Pour la foi en Jésus-Christ, laissons l'autre être l'autre, même si cela nous déconcerte, et efforçons-nous de vivre la communion en admettant que l'Eglise formée par des marginaux est vraiment Eglise.

quelques apports possibles

Si laisser dans l'Eglise la place de l'Autre est d'abord une façon de lui rendre justice, c'est aussi une source d'enrichissement pour l'Eglise universelle. Cette hypothèse, au moins à titre de vœu, est assez facilement admise lorsqu'il s'agit d'évoquer le passage aux grandes civilisations mondiales ; nous attendons l'apport d'un christianisme hindou ou chinois... Mais peut-être est-ce plus difficile de penser que les exclus de notre monde occidental aient aussi quelque chose à nous dire. Et pourtant, n'y aurait-il pas là de quoi déplacer bien des choses au plan doctrinal, moral et mystique ?

au plan doctrinal

La « théologie-fiction » a ses limites ; il ne s'agit donc pas de proposer de nouveaux dogmes, d'autant que seuls les chrétiens du quart monde sont habilités à dire ce qu'ils découvriront. Mais on peut pressentir quelques aspects possibles mis en lumière par leur expérience.

Un Dieu pauvre, non-puissant, démuni... Cette révélation du Messie crucifié a été bien souvent oblitérée dans la religion chrétienne. Et pourtant,

il y a là une originalité de la foi évangélique qu'il faudrait prendre au sérieux. Si l'on tient par ailleurs que les pauvres sont images de Dieu, ne faut-il pas en tirer les conséquences ? Je sais bien que, par réaction contre leur situation, les démunis sont portés à imaginer un Dieu inverse de leur condition. Libérer leur foi, ne serait-ce pas les inciter à tirer de leur expérience des lignes de recherche pour dessiner un visage de Dieu déconcertant ? Peut-être alors, dans l'Eglise, parlerait-on moins de Jésus Seigneur et plus de Jésus Serviteur, mais en donnant à ce titre une autre profondeur que celle d'une pieuse humilité.

Pour en rester à un secteur beaucoup plus restreint, comment des « enfants de l'Assistance » peuvent-ils entendre la paternité de Dieu ? Je ne songe nullement à restreindre la portée de cette révélation, ni à proposer aux enfants sans parents un substitut céleste. Simplement, à faire réagir leur drame sur les mots de la révélation, on aurait peut-être des aperçus qui provoqueraient notre foi et approfondiraient le mystère.

Nous ne proposons ici que deux exemples pour donner à penser. Si les exclus étaient croyants, peut-être que certaines intuitions évangéliques prendraient une vigueur nouvelle et que la foi, trop sûre de ses « vérités », serait mise en route vers un mystère inépuisable.

au plan moral

La précaution n'est sans doute pas inutile ; j'affirme donc que je ne préconise ni les agressions de vieillards ni le don-juanisme et la prostitution. Mais sans doute est-ce la « morale officielle » de l'Eglise qui sera le plus contestée par le surgissement à part entière des exclus actuels. Il est certain, en effet, que leur hiérarchie des valeurs ne correspond guère aux normes officielles. On le découvre au niveau de la morale familiale et sexuelle, de la référence au travail, de la propriété privée. Evidemment les comportements concrets, notamment à cause des interférences avec le genre de vie dominant, sont loin d'être satisfaisants dans leurs résultats ; et cela doit nous garder de passer simplement d'un code moral à un autre. Mais à travers ces maladresses, des aspirations s'expriment qui sont sans doute aussi humanistes que les directives de la morale reçue. Une tâche se propose alors à la recherche ecclésiale dans le domaine moral, dont nous ne pouvons pour l'instant qu'esquisser les orientations. Accepter un certain pluralisme dans la morale. Ceci est sans doute moins scandaleux qu'il n'y paraît. Après tout, au niveau de la vie actuelle, vie de couple et chasteté ont bien ensemble droit de cité comme expressions

possibles de l'amour... Ce que je suggère ici, c'est que les réalités vécues soient mesurées par rapport à l'existence humaine qu'elles structurent et non par rapport à un idéal culturel trop vite sacralisé comme unique volonté de Dieu.

Ceci pourrait amener à délier en partie la notion de péché de la notion de faute morale. Si ce lien a pu constituer un progrès par rapport à une religion de tabous, il ne saurait être exclusif. J'ajoute qu'en disant cela, je n'absous pas d'avance les marginaux de tout péché. Au contraire, en un sens, sans être en faute morale, ils peuvent être pécheurs devant Dieu, car il y va de leur dignité dans un Royaume où ils ne sont pas traités en irresponsables.

En acceptant cette ouverture, l'Eglise vivrait davantage le pluralisme qui devrait faire partie de sa mission. Et par ailleurs, elle poserait peut-être un geste prophétique au plan de la vie sociale. On est trop heureux de condamner juridiquement les délinquants en s'appuyant sur une soi-disant « morale chrétienne » qui contribue à les exclure. La lutte idéologique passe bien à travers le comportement ecclésial et ce ne sont pas « les œuvres de miséricorde » qui suffisent à réparer les dégâts dont nous sommes responsables par ailleurs.

au plan mystique

Mais rencontrer l'autre dans sa différence, ne serait-ce pas fondamentalement le mouvement même de la foi au Dieu de Jésus-Christ ?

On a déjà souvent remarqué que la rencontre de l'Autre était la meilleure introduction à la transcendance de Dieu, en tant précisément que l'altérité nous résiste et échappe aux projections qui font de nos idées sur Dieu des idoles à notre image. Mais surtout, la conversion à laquelle l'Eglise est appelée pour faire leur place aux exclus structure l'itinéraire spirituel du croyant. Elle exige en effet une expérience de désappropriation, dans la reconnaissance que nous n'avons pas le monopole des expressions de la foi. Ce décentrement n'est-il pas ce à quoi chacun est appelé pour être trouvé dans le Christ (la théologie un peu exsangue de la « grâce » pourrait trouver ici un approfondissement possible) ? C'est en tout cas une exigence interne de l'Eglise comme communauté qui n'a jamais sa raison d'être en elle-même. On pourrait même aller plus loin. Les exclus dont nous parlons ont avec l'Eglise établie une différence si radicale qu'ils ne peuvent pas même être considérés comme complémentaires des chrétiens « conscients et organisés ». Dès lors, les admettre à nos côtés laissera

toujours un hiatus, une béance insurmontable. C'est, me semble-t-il, cette expérience du vide qui est essentielle à la mystique chrétienne, où individus et communautés doivent toujours aller « *de commencements en commencements* », pour se réjouir de ne jamais posséder Dieu.

Malgré les apparences, il ne s'agit pas de justifier une thèse. Mais partant de ce constat d'une exclusion de fait, hors l'Eglise visible, on essaie de mieux envisager ce que pourrait être l'entrée de ces exclus dans la communion : c'est tout le contraire d'une « intégration » et cela au nom même de l'Evangile qui est la raison d'être de l'Eglise.

utopie et fidélité à jésus-christ

Au fil des lignes, nous avons débouché dans l'utopie. Sera-t-elle, un jour, réalité ?

Il faut ici revenir gravement à ce que nous notions au passage. La loi de l'incarnation ne permet guère à l'Eglise d'échapper aux pressions qui régissent tout groupe humain. Mais nous parions aussi que la fatalité peut être cassée en ce qui concerne l'humanité (et pas seulement pour l'Eglise). La société des croyants ne pourrait-elle pas être ce lieu où, à même la terre des hommes, commencent à s'inventer des rapports nouveaux ? Une communauté, notamment, où la subversion du pouvoir serait assez réelle pour échapper au seul jeu des groupes de pression ? Si j'espère encore que l'Eglise actuelle peut devenir l'Eglise des pauvres, c'est parce que cette institution, malgré toutes ses carences, est celle qui nous a transmis le message dont justement je m'inspire pour crier le droit des démunis. Elle a en quelque sorte à l'intérieur d'elle-même ce qui pourrait la bouleverser. Rares sont les institutions qui sont susceptibles de se faire hara-kiri pour laisser s'épanouir la cause qu'elles veulent promouvoir. Et si les chrétiens prenaient ce risque d'une certaine mort pour la vie des autres ? Cela rappellerait étrangement quelqu'un qui fut justement un exclu de de la synagogue et de la cité...

émile granger

marginaliser les gêneurs avec le sourire

vers une typologie de l'exclusion hors l'église

Le concile a fait exploser le mythe de l'unité de l'Eglise. Le pluralisme est un fait incontestable. Doit-on en fixer les limites, et comment ? La déclaration conciliaire sur la liberté religieuse s'applique aussi à l'intérieur de l'Eglise...

La censure ecclésiastique se heurte donc à plusieurs problématiques nouvelles : l'orthodoxie ne se laisse plus définir aisément, car le « croyable disponible » pour l'homme moderne et la théologie toute entière se sont déplacés ; les théologiens laïcs et même clercs, ne se laissent plus museler.

L'attitude des autorités ecclésiastiques est ambiguë. Parmi les critères qui poussent le censeur à intervenir, il y a : la notoriété du contestataire, le lieu d'où il parle et surtout les fonctions qu'il occupe. Ensuite, vient sa motivation : s'il pèche par faiblesse, on sera indulgent ; mais s'il conteste pour changer les structures, on sévira durement. Il faut avant tout maintenir les principes, quoi qu'il en soit des pratiques. Celui qui ne joue pas le jeu du double langage — qu'il s'appelle Franzoni ou Lefebvre — sera sanctionné.

Quelle est la solution ? L'Evangile n'est pas neutre et il existe des limites à ne pas dépasser pour se réclamer de l'Eglise. Comment les fixer ? Le dialogue en vue d'un sain pluralisme à partir d'un solide noyau commun — c'est-à-dire un nouveau credo — y aidera. On ferait bien aussi de prendre exemple sur l'Eglise orthodoxe qui pratique une koïnonia *favorisant la cohabitation des croyants dans la charité.*

L'Eglise catholique est écartelée entre sa théorie et sa praxis ; entre ce qu'elle dit et ce qu'elle vit, ce qu'elle enseigne et ce qu'elle tolère. Le concile Vatican II a fait exploser, une fois pour toutes, le mythe unitaire — « *utopie longtemps mobilisatrice* », dit Michel de Certeau — sur lequel elle a vécu depuis la Contre-Réforme. En réhabilitant les théologiens suspectés jadis de modernisme — les Congar, les Chenu, les Rahner, les Schillebeeckx —, le concile a opté pour un pluralisme qu'il n'a su ni limiter, ni définir.

« *Dans un monde désormais pluraliste, que le brassage des hommes, des informations et des idées fait fatalement pluraliste,* écrit Yves Congar, *dans un monde surtout où la valeur proprement chrétienne de la personne est affirmée comme inviolable, l'Eglise veut exercer une influence sur les personnes, par la voie de leurs convictions et la force de la vérité elle-même. "Influence", cela signifie une action réelle sans "pouvoir".*
L'Eglise de Vatican II, par la déclaration sur la liberté religieuse, par sa constitution pastorale Gaudium et Spes *sur l'Eglise dans le monde de ce temps — un titre significatif ! —, s'est franchement située dans le monde pluraliste d'aujourd'hui et, sans renier ce qu'il a eu de grand, a coupé les chaînes qui l'auraient maintenue sur les rives du Moyen Age. On ne peut demeurer* fixé *à un moment de l'Histoire.* »[1]
Le concile a déclenché un processus irréversible, et le drame, c'est que ceux qui ont ouvert la boîte de Pandore ne peuvent plus la refermer ; c'est que l'édifice catholique était un tout cohérent, un système de pensée globale où chaque élément avait sa place : retirez une pierre et tout l'édifice s'écroule, tirez sur une maille et tout le tricot se défait !

Mgr Lefebvre et ses émules n'ont pas tort lorsqu'ils disent que le concile représente plus qu'une simple « mise à jour » de l'enseignement catholique. Il est vrai que les encycliques *Mirari vos* (contre le libéralisme de Lamennais) de Grégoire XVI, *Quanta cura* (« sur les erreurs modernes ») de Pie IX, ainsi que le fameux *Syllabus* de 1864 (« des principales erreurs de notre temps ») contredisent presque mot pour mot la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse.

mise à jour ou virage à angle droit

Ici, ceux qui essaient de réconcilier le concile et la tradition feraient mieux, au lieu de s'empêtrer dans des justifications embarrassées en ayant recours aux notions de contexte historique et de déclaration non infaillible, d'admettre tout simplement que la pensée chrétienne a changé radicalement sous l'influence bénéfique des idées démocratiques qui ont abouti à la Déclaration des droits de l'homme, d'abord en France, puis à Genève, en 1948.

La déclaration de Vaticant II est sans équivoque :
« *Que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir*

1. Yves CONGAR, **La crise dans l'Eglise de Mgr Lefebvre**, Paris, Ed. du Cerf, 1976.

humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. Le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine, telle que l'ont fait connaître la parole de Dieu et la raison elle-même. »[2]

Ce texte, ainsi que les accords de Helsinki, qui ont été signés par l'Eglise catholique, sont des armes à double — voire à triple ! — tranchant. La liberté religieuse qui est revendiquée par l'Eglise catholique dans les pays où elle est minoritaire ou persécutée vaut tout autant pour les confessions non catholiques dans des pays à prédominance catholique, mais aussi — les pères conciliaires en étaient-ils conscients ? — à l'intérieur de l'Eglise elle-même...

I

orthodoxie et orthopraxie

Si la hiérarchie ecclésiastique n'a pas renoncé à ses pratiques discriminatoires au nom de l'orthodoxie, sa tâche a été rendue singulièrement plus difficile depuis le concile. D'abord, les limites de l'orthodoxie sont devenues plus floues. Il ne suffit plus de faire prononcer au nouveau prêtre un « serment anti-moderniste » pour que la doctrine soit sauve.

les déplacements de la théologie

La théologie est en pleine évolution. Elle s'est « déplacée » : des lieux officiels à des lieux plus libres ; d'une approche dogmatique et déductive à une approche plus inductive ; d'une théologie cohérente, centrée sur elle-même et sur son propre discours, à des théologies à l'écoute du monde dans des situations diverses et concrètes, et où les sciences humaines prennent une place prépondérante ; de la transmission d'un savoir à l'émergence d'une création collective.

Pour le jésuite Louis de Vaucelles, « *l'originalité de la théologie française est d'avoir accepté une confrontation sérieuse, soit avec une autre vision du monde comme le marxisme, soit avec les sciences de l'homme. De nombreux théologiens et moralistes se sont profondément investis dans*

2. CONCILE VATICAN II, **Déclaration sur la liberté religieuse** « Dignitatis humanae » I, 2.

les méthodes et analyses de ces disciplines, notamment la psychologie, la psychanalyse, la sociologie, l'ethnologie, la linguistique. La démarche ne s'inspire d'aucun projet apologétique ou concordiste ».

Cela pose évidemment des problèmes au magistère ecclésiastique. Peut-on laisser tout dire, tout écrire, ou faut-il tenter de placer des barrières, au moins à la divulgation dans le grand public des théories les plus osées ? Si l'on n'exige plus le silence absolu, comme ce fut le cas pour Teilhard de Chardin, on essaie de limiter les dégâts en demandant aux théologiens de ne pas sortir de leur cercle de spécialistes et de ne pas descendre de leur tour d'ivoire.

Ecrivant dans *L'Osservatore romano*, le cardinal Luciani, futur Jean-Paul 1er, expliquait, il y a quelques années : « *Certaines hypothèses de travail seraient acceptables si elles étaient publiées dans des revues ou des congrès de haute spécialisation, mais elles se trouvent, en fait, dans tous les journaux. Certains, au lieu de se limiter à être des théologiens d'avant-garde, deviennent, selon l'expression de Hans Küng, des théologiens francs-tireurs* ».

des théologiens qui ne se laissent plus museler

Le problème, c'est que les théologiens ne se laissent plus museler : d'une part, beaucoup d'entre eux sont des laïcs et échappent donc aux sanctions ecclésiastiques ; d'autre part, même les clercs acceptent des interviews, paraissent à la télévision ou écrivent des livres sans demander le *nihil obstat* et l'*imprimatur*. Face à la parole officielle, autorisée — qu'elle soit dogmatique, morale ou disciplinaire —, dispensée du haut de la chaire, s'élèvent d'autres voix, discordantes.

Ainsi en est-il de l'abbé Marc Oraison, docteur en médecine et en théologie, affirmant tranquillement lors d'un colloque sur les visions mystiques que Marguerite-Marie Alacoque était une grande névrosée hystérique, Bernadette Soubirous un sujet pathologique, le curé d'Ars atteint d'une psychose hallucinatoire et Thérèse d'Avila une mythomane ; ou du psychiatre André Badiche déclarant d'emblée au Congrès international des chrétiens en psychiatrie : « *Mon entrée en psychiatrie et mon expérience psychanalytique m'ont fait contester beaucoup d'aspects de la pratique religieuse et mettre en question ma foi en la personne du Christ* » ; ou encore du dominicain Paul Blanquart avouant lors d'un débat : « *Je ne crois pas en un Être métaphysique en dehors de l'Histoire ni à une survie personnelle après la mort.* »

On comprend le cri angoissé de Paul VI qui dénonçait la « *trahison des clercs* », imbus d'« *un esprit de désagrégation, de protestation, de pluralisme libre, de critique aisée, d'interprétation personnelle et souvent opposée à l'enseignement de l'Eglise* ». Face à ces « *ferments schismatiques* » — la phrase est encore de Paul VI —, le pouvoir ecclésiastique se trouve désarmé. Comme le rappelait le Père Congar, l'influence que veut exercer l'Eglise est « *une action sans pouvoir* ».

II

les critères actuels du tolérable et de l'intolérable

En effet, si la contestation se limite à des paroles hétérodoxes, prononcées par de fortes têtes, les fameux « théologiens francs-tireurs », et dans des situations marginales, alors les autorités ecclésiastiques — au moins en France — ont tendance à faire la sourde oreille. Elles cherchent avant tout à éviter d'attirer l'attention sur les thèses incriminées.

Mais si un exégète dit de Jésus à la télévision ce qu'on tolérait jusque-là qu'il écrive dans des revues scientifiques, il sera réprimandé ; si des théologiens livrent, dans des ouvrages de grande diffusion, leur credo personnel, ils seront l'objet d'une mise en garde épiscopale — comme ce fut le cas pour Hans Küng (*Être chrétien*), Georges Morel (*Question d'homme. Jésus dans la théorie chrétienne*) et Jacques Pohier (*Quand je dis Dieu*) ; si, enfin, un professeur d'université montre trop de complaisance dans sa présentation du marxisme, tel l'ex-salésien Giulio Girardi, il sera déplacé de poste en poste et finalement expulsé de son ordre.

l'impact sur le public

Le premier critère qui décide l'autorité à intervenir est donc celui de l'impact du trublion sur son public. Jadis, on jugeait telle ou telle proposition « une offense pour les oreilles pieuses ». Aujourd'hui, les fidèles se scandalisent moins facilement, et quand le dominicain Jean Cardonnel annonce, lors d'un carême prêché en 1968, que « *Dieu est mort en Jésus-Christ* », le magistère se contente de rappeler, sans citer Cardonnel, que « *Dieu est toujours vivant en Jésus-Christ* ». Or ce dominicain bouillant est sans doute considéré comme trop marginal et trop excessif pour constituer un danger pour la masse des fidèles. En revanche, les abbés Pierre Talec et Bernard Feillet, tous deux récemment démis de leurs fonctions, le premier comme directeur du centre pastoral Jean-Bart et le

deuxième comme animateur de la communauté Saint-Bernard de Montparnasse, ont été jugés indésirables surtout en raison de leur fonction officielle et de l'influence qu'ils y exerçaient.

la foi et les mœurs

Le deuxième critère est celui de la motivation du contestataire. Si celui-ci n'arrive pas, par faiblesse, à concilier la théorie et la pratique — la foi et les mœurs —, beaucoup lui sera pardonné. Mais s'il brave la discipline en connaissance de cause, dans un but réformateur ou révolutionnaire, alors tout sera mis en œuvre pour mater l'insurgé.
Lorsqu'il s'agit de manquements aux lois de l'Eglise, on est prêt à fermer les yeux sur un certain laisser-aller, du moment que les *principes* restent saufs. Cela est particulièrement frappant dans le domaine de la sexualité. On ne doit pas remettre en cause l'obligation du célibat sacerdotal, même si des prêtres — voire des évêques ! — se montrent trop humains de temps à autre. De même pour la contraception, la masturbation, l'homosexualité.
Depuis l'encyclique *Humanae vitae* sur le contrôle des naissances, en 1968, jusqu'au document de janvier 1976 contre l'immoralité sexuelle, Rome multiplie les rappels de la morale catholique classique sur ces questions. Or, de nombreux sondages montrent que les catholiques ne suivent pas ces directives. Aux Etats-Unis, par exemple, Andrew Greeley, prêtre-sociologue de l'Université de Chicago, a mené une enquête qui révèle qu'en 1970 — deux ans après la parution de *Humanae vitae* — seulement 15 % des laïcs continuent d'accepter l'enseignement officiel sur le contrôle des naissances, tandis que 68 % des catholiques américaines pratiquaient une forme illicite de contraception et qu'un quart de celles-ci communiaient chaque semaine, ce qui laisse supposer un rejet conscient du magistère pontifical.

des principes d'autant plus affirmés qu'ils sont moins pratiqués

L'Eglise n'est pas une démocratie, objectera-t-on. Soit, mais il existe aussi un « consensus des fidèles » et l'Eglise serait mal avisée d'ignorer l'opinion, et la pratique, d'une majorité de ses fidèles. Cet entêtement pour sauver les apparences « *consiste,* selon Michel de Certeau, *à maintenir les principes quoi qu'il en soit des pratiques. Cette définition d'une « doctrine » indépendamment de la praxis heurte de front un postulat essentiel de la modernité, à savoir le caractère décisif des pratiques dans l'élaboration de la « théorie » qui les articule et qu'elles vérifient ou falsifient.*

A cet égard, conclut de Certeau, *par leur désaccord, beaucoup de catholiques refusent de voir leurs pratiques frappées d'insignifiance dans la construction d'une éthique. Ils récusent aussi l'autorité qui fait des clercs les seuls auteurs d'un langage chrétien : que ce langage soit retardataire ou progressiste, c'est finalement secondaire par rapport à son mode de production* ».

Confrontée à cet écart grandissant entre principe et pratique, l'Eglise semble avoir conclu une trêve tacite avec ses fils réfractaires. Elle s'accommode plus ou moins des mouvements contradictoires qui se multiplient en son sein : charismatiques, chrétiens-marxistes, silencieux de l'Eglise, prêtres-ouvriers, etc. Sans leur donner toujours un aval officiel, elle les tolère — faute, souvent, de pouvoir faire autrement — ou entretient avec eux des « tensions conflictuelles », du moment qu'ils ne remettent pas publiquement en cause les principes de son enseignement.

défense de toucher aux structures : un interdit majeur

Lorsqu'il s'agit par contre de contester la législation de l'Eglise, de changer les principes pour les mettre en accord avec de nouvelles pratiques, alors là l'autorité ne marche plus. Qu'un curé de campagne vive avec sa bonne — mon Dieu ! il faut bien des exceptions pour confirmer la règle. Le prêtre défaillant dans le roman de Graham Greene, *La puissance et la gloire,* ne montre-t-il pas la grandeur et la misère de la vocation sacerdotale ?

Mais qu'un curé — en l'occurrence celui de Busy, l'abbé Paul Boiteux —, vive maritalement, au su et au vu de tous, en demandant qu'on abroge la loi du célibat obligatoire et que, par-dessus le marché, il mette en place des structures démocratiques qui menacent l'appareil ecclésiastique — voilà qui est intolérable. Et l'évêque du lieu préfère licencier son prêtre sous le couvert de l'article du droit canon sur le concubinage plutôt que d'engager une lutte de pouvoir.

Paradoxalement, c'est ce même raisonnement qui peut expliquer l'intransigeance inattendue des autorités de l'Eglise, à commencer par Paul VI, face à la révolte des intégristes. Ceux-ci n'ont certes pas inventé de nouvelles pratiques. Au contraire, ils clament partout leur fidélité à « la messe de toujours » et ils voient dans les réformes conciliaires de dangereuses innovations à combattre. Ici, c'est l'Eglise qui a changé sa législation — liturgique en l'occurrence — et qui demande une obéissance sans réserves, selon le vieux réflexe caporaliste qui a survécu au concile : « Dans l'Eglise c'est comme à l'armée : une chose est défendue jusqu'à ce qu'elle devienne obligatoire ! ».

III

à la recherche de normes plus réalistes

On frappe à gauche et à droite, un coup de crosse sur Dom Franzoni, une suspense *a divinis* pour Mgr Lefebvre, selon la bonne tradition centriste de tout pouvoir installé qui craint les excès des deux bords. Et, ironie du sort, c'est Giovanni Franzoni, ancien Abbé de Saint-Paul-hors-les-Murs récemment réduit à l'état laïc, qui vole au secours des intégristes. « *Mgr Lefebvre,* écrit-il, *est fils comme moi de cette Eglise contradictoire. L'Eglise ne peut pas condamner les conservateurs qui sont dans son sein. Ils sont ses fils historiques comme le sont les démocrates et les progressistes. La voie à suivre n'est pas celle de l'excommunication, mais celle de la reprise du dialogue à l'intérieur de l'Eglise.* »

le dialogue nécessaire, mais non suffisant

Le dialogue est certainement essentiel, mais est-il suffisant à la cohésion de l'Eglise ? N'y a-t-il pas des cas où des chrétiens s'excommunient eux-mêmes de l'Eglise, par des actions qui créent une rupture irréparable ? La torture, par exemple, est totalement incompatible avec l'Evangile. Jean-Paul 1er avait-il le droit, moralement, de recevoir le Général Videla ? Dans son document voté à Lourdes en 1972, *Pour une pratique chrétienne de la politique,* l'épiscopat français reconnaît que « *l'Evangile n'est pas neutre* » et il donne une liste d'exigences éthiques contenues dans le message évangélique : le respect des pauvres, la défense des faibles, la protection des étrangers, la suspicion de la richesse, la condamnation de la domination exercée par l'argent, l'exercice de l'autorité comme service, le renversement des pouvoirs totalitaires...

le système est devenu un carcan dont on ne sait plus comment sortir

Mais, concrètement ? L'extrême-droite, l'extrême-gauche : jusqu'où peut aller un chrétien sans trahir sa foi ? Embarrassées, les autorités de l'Eglise se bornent à des généralités. « *Dans les situations concrètes,* écrivait Paul VI au cardinal Roy dans *Octogesima adveniens, et compte tenu des solidarités vécues par chacun, il faut reconnaître une légitime variété d'options possibles. Une même foi chrétienne peut conduire à des engagements différents.* »
Le problème de fond, c'est que l'Eglise s'est enfermée dans un carcan et ne sait plus comment s'en sortir. Ayant construit un système de pensée

qui repose sur une philosophie, une anthropologie, une théologie, une doctrine sociale, un code de droit, au fur et à mesure que ces disciplines sont critiquées, dépassées, modifiées, elle se sent vulnérable, démunie, menacée.

L'Eglise a trop habitué ses membres à dépendre d'elle pour toutes leurs décisions, même pour ce qui est de leur foi. « *Ce que je crois ?* disait Ferdinand Brunetière, critique littéraire converti en 1900, *allez le demander au pape !* » Le concile, avec sa déclaration sur la liberté religieuse, a remis la conscience à l'honneur. Mais cela demande un discernement, une maturité et une prise de conscience auxquels l'Eglise n'avait pas préparé les catholiques. La tentation est grande de s'en remettre à autrui dans le domaine religieux et moral. « *Il n'y a pour l'homme, demeuré libre, de souci plus constant, plus cuisant que de chercher un être devant qui s'incliner* », disait le Grand Inquisiteur de Dostoïevski ; ce qui explique le succès actuel des sectes les plus aberrantes.

du laisser-faire à l'élimination en douceur

Alors, devant la revendication des chrétiens d'être traités en adultes, de participer à l'organisation de leur Eglise, de voir leur pratiques et leurs choix chrétiens pris au sérieux, le pouvoir ecclésiastique oscille. Tantôt, il tolère des expériences marginales qui ne mettent pas en cause les structures de l'appareil — comme les communautés de base ou les groupes charismatiques. Tantôt, il sévit, surtout lorsque sa propre autorité est menacée — quand, par exemple, la communauté de la Cité universitaire, à Paris, demande à devenir une paroisse extra-territoriale, avec le pouvoir de célébrer mariages et baptêmes.

S'il n'excommunie plus, le pouvoir a perfectionné l'art de marginaliser les gêneurs avec le sourire. Les prêtres qui « troublent » les fidèles — les abbés Talec et Feillet, le Père Tschaen, vicaire à Sainte-Odile, qui n'a plus le droit de prêcher à cause de ses idées bibliques « révolutionnaires » — seront démis de leurs fonctions sans qu'on leur propose un travail de remplacement valable. On leur suggérera de prendre du large pour réfléchir, de prendre une année sabbatique et si, écœurés, ils finissent par abandonner le ministère, on s'en désolera avec le sous-entendu : « *vous voyez qu'on avait raison de se méfier d'eux...* ».

redéfinir un credo — noyau central, solide, reconnu de tous

Y a-t-il une solution ? Peut-on briser le carcan disciplinaire et dogmatique sans tomber dans l'anarchie ou le laxisme ? Le problème est réel,

mais il ne sera pas résolu par des subterfuges hypocrites. Il faudrait définir un sain pluralisme à partir d'un noyau central, solide, reconnu par tous. En ce moment, la mode est à l'élaboration de confessions de foi — des évêques à Lourdes[3] à la « brassée de confessions de foi » récemment parue dans *Le Monde.* Jean Delumeau, pour ne citer que lui, propose qu'on élabore un nouveau credo qui dise l'essentiel de la foi. Et non pas un texte réducteur, un quelconque dénominateur commun minimum de la foi, mais une proclamation nouvelle. Le credo de Nicée, fait remarquer le professeur Delumeau, ne définit pas Dieu comme amour et passe les Béatitudes sous silence...

à partir du noyau central, ouvrir les voies d'un pluralisme

Pour ce qui est du pluralisme, enfin, il y aurait profit à regarder l'Eglise orthodoxe. D'abord, sur le plan doctrinal et disciplinaire, elle ne souffre pas du juridisme romain. Des cas de conscience, comme celui du contrôle des naissances, se traitent au niveau de l'entretien spirituel. Comme l'a bien écrit le théologien orthodoxe Olivier Clément — un laïc, faut-il le souligner ? —, « *l'Eglise dans la tradition orthodoxe n'est rien d'autre que : la communauté eucharistique, organisme de foi et d'amour, libre communion des consciences personnelles s'ouvrant à l'Esprit à la mesure de leur enracinement dans le corps sacramentel du Christ. L'évêque, le prêtre témoignent au-delà d'eux-mêmes de la fidélité de Dieu à son Eglise. La succession apostolique atteste l'unité de l'eucharistie, et donc de l'Eglise, à travers le temps et l'espace* ».

Ensuite, l'Eglise orthodoxe est composée de plusieurs Eglises autocéphales. L'Eglise catholique gagnerait à se décentraliser davantage, à reconnaître l'autonomie des différentes traditions qui la composent. A ce moment-là, d'autorité suprême et d'excommunicateur par excellence, le pape deviendrait celui qui « *préside à la charité* » et « *confirme la foi de ses frères* ». L'intégration et l'exclusion de membres de la communauté chrétienne se feraient à l'échelle locale, selon les paroles du Christ rapportées par saint Matthieu : « *Si ton frère vient à pécher, va le trouver et fais-lui tes reproches seul à seul. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. S'il ne t'écoute pas, prends encore avec toi une ou deux personnes pour que toute affaire soit décidée sur la parole de deux ou trois témoins* » (Mt 18, 15-16).

alain woodrow

3. LES ÉVÊQUES DE FRANCE, **Il est grand le mystère de la foi,** Paris, Ed. Le Centurion, 1978.

l'exclusion s'excluera-t-elle ?

Le projet d'unité religieuse a longtemps été indissociable du rejet de la différence, et celui-ci a joué un grand rôle dans la politique de l'Eglise. Il est à présent combattu au nom de quatre raisons : la relativisation du dogme et l'exemple des totalitarismes, la dispersion évangélique et les variations historiques de la foi, introduisant au pluralisme doctrinal ; la nouvelle conception de la justice tournant autour des droits universels ; l'opposition entre le monde et l'Eglise qui, dans des systèmes fondés sur le rejet, conduit l'Eglise à une politique d'accueil. La tolérance, le sens du dialogue butent cependant sur une limite imprescriptible : la violence. La compréhension et la réciprocité ne peuvent sans se détruire admettre l'incompréhension et le refus de la réciprocité.

« *Je communie à l'espérance de tous ceux qui sont convaincus qu'une terre de respect, de justice, d'égalité et d'amitié est possible* »[1], déclarait Mgr Riobé dans le dernier témoignage qu'il donna de sa foi. Une telle parole ne livre pas seulement un testament spirituel ; elle exprime avec force l'utopie majeure du christianisme : l'homme réalisera la cité de Dieu. L'unité sera faite, et si bien faite qu'elle se confondra avec l'universalité. Exclure n'aura plus de sens : tous les hommes se découvriront des hommes du dedans, liés par leur commune foi et leur fraternité.

la passion de l'unité

Ce rêve découle d'une espérance plus radicale, née avec la foi : le péché est, comme l'homme, mortel. Il appartient à l'histoire ; il est lié à une limite, il se déroule dans un intervalle, et à une extrémité Dieu déploie sa puissance. Au commencement, Dieu crée une œuvre dont il voit qu'elle est bonne ; il y place l'homme : unité parfaite. Adam étant seul, ne conspire pas contre le Créateur, faute de complice ou d'adversaire. D'ailleurs, pourquoi se révolterait-il contre son Dieu ? Il a été fait à « *son image et ressemblance* ». Lorsqu'une compagne lui est donnée, elle est « *semblable* » à lui, et en l'apercevant, Adam ne s'émerveille que de cette similitude : « *A ce coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma*

1. Dans **Le Monde**, 9-10 juillet 1978.

chair ». Telle est la création à l'origine : elle fait un avec son auteur. Elle ne se connaît pas pour différente.

Les espérances de la fin des temps rejoignent la légende des origines : c'est encore une histoire d'unité universelle. Dieu y vient rétablir la cohérence dont le péché a amputé son œuvre. La Jérusalem céleste restaurera la cité fraternelle, où l'on se ressemble et l'on se rassemble. Une sera la foi ; et la charité prendra la figure de cette piété, scellant elle aussi l'exigence communautaire des personnes.

Tels sont les rêves théologiques. Mais qu'en est-il des hommes eux-mêmes ? L'humble histoire de l'Eglise témoigne à sa façon de la même requête d'une unité, dans le temps et hors le temps. Les premières communautés chrétiennes, selon saint Paul, brillaient par leur foi et leur fraternité. L'Eglise de l'histoire a perdu le secret que détenait l'Eglise des légendes. Elle a introduit le conflit. Les écrits les plus anciens portent tous l'angoisse des schismes ; et ils prêchent surtout la discipline. Et peu à peu les espérances se reportent sur l'Eglise des projets, appelant ce temps où s'aboliront les disputes doctrinales qui déchirent le présent, et ce caractère tristement mélangé qu'offre une population de moins en moins ardente...

Que ces vœux s'appliquent au temps de Dieu ou à celui des hommes, l'unité y occupe donc la place centrale. Elle constitue le premier caractère du Royaume. Le mal, c'est la division ; le nom du Diable ne signifie pas autre chose : celui qui calomnie, celui qui sépare. La rupture, voilà le péché. Cela commence dans l'Eden, avec le conseil divergent du Serpent ; la pensée se fait détruire par l'arrière-pensée. Plus tard, la Babel humaine résumera le grand désastre de l'histoire : en ses murs fermentent les volontés et les paroles discordantes des hommes.

la nécessité d'exclure

On conçoit que cette priorité accordée à l'unité ait vite entraîné la nécessité du rejet. La foi, dès les origines, se heurte à ce problème de fond, dont elle a immédiatement compris la gravité.

Elle annonce la vérité, non pas des vérités. Celui qui n'accepte pas cette vérité-là ne peut plus compter parmi les siens. Il se met en dehors ou elle l'y met. Tel est son dilemme : ou elle rejette celui qui lui résiste, ou elle le garde, mais alors sa prédication se dissout dans la discorde et qu'est-ce qui, dès lors, distingue l'Eglise du monde, ou même du chaos ? La logique ecclésiastique opte pour la première voie : défendre la vérité contre les hommes et non l'inverse. L'exemple, d'ailleurs, lui venait de

haut. L'Ecriture ne cesse de séparer les hommes : les saints d'un côté, les nuques roides de l'autre, et l'annonce du Royaume est cernée par la menace des « *ténèbres extérieures* », qui engloutiront les résistants. Nous essayons aujourd'hui d'atténuer cet appel insistant de l'Evangile à la crainte ; dans l'Eglise primitive, ce sera même pécher que de ne pas trembler, et il y a de quoi : Dieu va venir juger vivants et morts. Jésus, rempli de ce messianisme juif, annonce des sélections farouches. Nous n'osons plus, là encore, considérer trop cet aspect de sa prédication. Mais examinons les paraboles, y en a-t-il beaucoup qui ne tournent autour du fatal partage entre élus et exclus ? Non pas. La plupart demeurent sous l'esprit du jugement, et la Parousie, selon le Christ lui-même, ne ressemblera pas à une fête d'hommes ; on s'y embrassera peu. Elle procédera plutôt aux choix éternels. Le Moyen Age, dans ses visions effrayées, ne s'y est pas trompé.

Forte de telles garanties, l'Eglise s'est arrogée tôt le droit d'accueillir et de refouler. Elle a été si convaincue de l'opportunité de ce droit qu'elle a fait de l'exclusion une pratique institutionnelle, avec dans les sanctions divers degrés qui éloignaient le chrétien de sa communauté. Elle est même parvenue jusqu'à la forme absolue du rejet, dans le supplice et la mise à mort. Quand on est persuadé de la vérité, on tâche aussi d'en persuader les autres, dans le souci même de les protéger (leur vie éternelle n'en dépend-elle pas ?). Si l'on y échoue, c'est la vérité qu'il faut alors protéger contre de telles gens : on les chasse, on les tue.

les raisons d'un changement

Nous avons à présent d'autres conceptions du Royaume. Notre passion de l'unité ne s'est pas nécessairement affaiblie, elle a changé de nature. A la simplicité de naguère, s'oppose une utopie paradoxale : l'unité à laquelle nous aspirons ne veut plus être payée par le rejet de certains. La pensée de l'exclusion nous est devenue intolérable. En excluant, on ne protège plus la vérité : on la corrompt. Que vaudra la béatitude, si la béatitude n'est pas donnée à tous ? Qu'est-ce que l'Eglise, si à plusieurs elle ferme ses portes ?

Cette audace n'est, certes, pas tout à fait neuve. Une tradition essentielle de l'Eglise, issue du Christ lui-même, prêche une humanité sans exclus. La théologie chrétienne a ainsi juxtaposé l'annonce du Jugement et la promesse d'un pardon universel ; la sélection définitive et l'espérance douce d'un rachat progressif du pécheur. Mais notre époque a désormais

des raisons très fortes de s'attaquer à la notion devenue gênante de l'exclusion. Et ces raisons font qu'elle est en train d'amorcer ce passage réputé impossible à l'unité, avant même qu'elle ait réalisé le miracle de son unité. Elle commence, bon an mal an, à construire l'unité rêvée sans être sortie des conditions qui jusqu'ici bloquaient ce projet. Elle entend combattre l'exclusion, au cœur même des contradictions qui l'avaient suscitée. L'unité sera donc autre que ce roc lisse et nu de jadis. Elle sera d'un grain plus compliqué. Et peut-être y gagnera-t-elle d'être plus vivante, dans ces amalgames qui suggèrent les perpétuels échanges de la vie, et cette chimie subtile et foisonnante qui règle les destins biologiques.

Cet effort de l'Eglise à trouver son unité avec des matériaux imparfaits peut être imputé à quatre causes au moins : l'affaiblissement du dogme, le caractère progressivement plus mondial et moins romain du christianisme, introduisant plus de tolérance, la redéfinition du concept de justice, et enfin la nouvelle alternance entre l'Eglise et le monde.

l'affaiblissement dogmatique

L'affaiblissement dogmatique tient à des motifs qu'il ne convient pas d'énumérer ici. Disons seulement que depuis deux siècles, la foi, jadis sans interlocuteur digne d'elle, joue avec la raison une partie serrée. Elle a reçu de plein fouet le choc des idées anglaises puis françaises au Siècle des Lumières, et surtout a dû affronter les philosophies allemandes au XIXe siècle. Notre époque n'a pas, dans ces joutes, porté de coups nouveaux : nous vivons toujours sur les débats ouverts par la critique de Nietzsche, Marx et Freud. Et cependant la raison est devenue triomphante, non, répétons-le, pour avoir enfanté de nouvelles réfutations, mais parce qu'elle a donné naissance à une technologie stupéfiante, où s'est totalement modifié le paysage humain. Cette présence obsédante des objets est beaucoup plus influente que tout système philosophique. Et si la foi demeure, elle surnage sur l'océan d'une rationalité débordante, qui a pris subrepticement les rôles anciens de Dieu. Car elle règle nos existences, entretient, par la médiation des objets, nos angoisses et du même mouvement organise nos sécurités, se substituant ainsi à nos anciennes religions où Dieu était celui qui protège et châtie. Dieu n'a pas disparu mais il n'est plus seul dans la croyance. La raison a ainsi relativisé la foi.

Mais le dogmatisme s'est peut-être heurté de façon plus décisive aux expériences totalitaires dont notre monde fait depuis plus d'un demi-siècle l'expérience tragique. L'imposture des grandes doctrines athées l'a éclairée

sur son propre risque d'imposture. Certes, l'Eglise peut toujours être annexée par quelque dirigeant fanatique et rusé, et donner à ce dernier l'appui du sacré qui consolide ses positions violentes. Mais le peuple chrétien ne peut plus être dupe : il sait définitivement que celui qui massacre appartient à la brute, et que les mots qu'il invoque ne peuvent qu'ajouter, s'il est possible, à son ignominie. L'inquisition peut toujours renaître en quelque point du globe : mais elle aura pour témoin le reste du monde, et le christianisme de ce « reste du monde » n'entrera jamais dans le délire meurtrier d'une nation ; il criera le scandale, et même si les papes omettent de condamner les juntes qui prétendent « défendre la civilisation chrétienne », nul, parmi les chrétiens, ne pourra se reconnaître leur frère dans la foi : la délation, l'emprisonnement, la torture et la mort en sont les plus funestes démentis. Et quand les mœurs seraient douces, et saine la doctrine, qui ne se dégrade pas en politique de violence, on se méfierait encore : la théorie n'est plus première, mais l'homme, et son droit imprescriptible. Le recul dogmatique ne traduit pas un affaiblissement de la foi, mais un déplacement de son champ vers les soucis de l'humain. En mettant l'homme en son centre, la foi nouvelle ne fait que revenir à la source évangélique : l'amour. L'homme redevient l'absolu de Dieu. La foi commence par lui, et ne le sépare pas du propre destin du Père, qui en Jésus-Christ a voulu se nouer plus étroitement à l'homme qu'il ne l'avait fait dans les gestes de la création. L'exégèse contemporaine insiste utilement sur cette compassion infinie de Dieu envers sa créature. Jésus est d'abord celui qui guérit de toutes les détresses. En l'homme, il considère ce qui est le plus homme : la tragique fragilité, et du corps et de l'esprit.

la dispersion évangélique

La dissémination du christianisme sur toutes les régions du monde a aussi conduit l'Eglise à reconnaître chez ses fidèles une plus grande autonomie dans leurs croyances et dans leurs rites. Le caractère pluraliste de l'humanité, la multiplicité de ses cultures n'apparaissent plus comme les preuves d'une incohérence pitoyable : « *Vérité en deçà des Pyrénées, mensonge au-delà* ». Elles dénotent au contraire l'émerveillante richesse de l'humanité, le foisonnement de ses énergies créatrices. Ces différences, il ne faut pas les réduire ; il faut les protéger : ce sont des trésors. Il faut les défendre contre la normalisation désastreuse que leur inflige l'idéologie des peuples forts. L'Eglise missionnaire ne peut plus ignorer cinquante ans d'ethnologie ; elle a appris à respecter les coutumes et ne

voudrait plus soumettre à un modèle dominateur l'immense foisonnement des folklores sur lesquels elle travaille. Au lieu de le redouter, elle s'en réjouit. La foi sera revigorée d'être moins européenne.

La messe se dit dans toutes les langues. Quel plus beau signe de cet éclatement, où la foi semble saluer la diversité des cultures ? Les peuples africains développent une piété qui ne ressemble ni dans ses rites ni dans certaines de ses convictions, à la foi occidentale. Et l'on ne prie pas à Varsovie comme l'on prie à Rome. On se prend à considérer avec d'autres yeux des usages jadis tenus pour intolérables : telle la polygamie africaine, dont il faudra bien, tôt ou tard, rouvrir le dossier. Sur nos propres territoires, on observe une égale réceptivité à l'égard des formes multiples de la foi. Sans doute en France on peut encore dire que l'Eglise reste largement bourgeoise. Mais tant de contrastes se sont introduits dans cette classe jadis homogène de la société ! L'âge, l'option politique, l'art de vivre, la nature de la foi s'opposent parfois avec virulence. Plus singulièrement encore, les frontières autrefois réputées infranchissables entre l'athéisme et la foi se sont considérablement réduites. On voit moins bien ce qui « sépare » un incroyant d'un croyant ; ce dernier en particulier est souvent embarrassé sur ce propos ; il se garde de déclarer, comme naguère, qu'il a plus ; au mieux dit-il qu'il a autre chose ; parfois il se borne à dire que sa foi ne fait que le mettre dans un dépouillement plus grand devant l'existence. L'acte de croire a cessé d'être simple : il implique l'acte de décroire. La foi n'est plus un simple dépôt que l'on reçoit et que l'ont transmet sans autre forme d'inquiétude. Là encore, on est revenu à une forme d'antiquité : la foi jadis alimentait la crainte, puis elle a donné trop d'assurances ; et à nouveau elle communique l'inquiétude ; liée davantage depuis Lacordaire et Péguy à l'engagement, elle épouse les variations de l'aventure humaine ; elle passe par le risque, le feu, le doute, la dénégation. Et ainsi un incroyant passionné fera plus figure de chrétien qu'un fidèle trop paisible.

La pratique importe plus que la doctrine. Impérieuse charité, sans laquelle la foi n'est qu'une cymbale retentissante ! L'Eglise se « reconnaît » désormais dans des lieux qui ne sont pas les siens, mais où cette charité est à l'œuvre. Elle confesse volontiers qu'elle est hors les murs, et ces lieux en plein vent l'expriment mieux parfois que ses cathédrales.

Enfin, la pratique de l'histoire lui a appris à regarder sa foi dans la verticale du temps : elle a découvert que son unité était faite d'une succession de rêves discordants, et ce qu'on appelle la tradition est une chaîne perpétuellement renouvelée. Sa continuité est faite de variations ;

le noyau évangélique ne lui est jamais parvenu à l'état pur ; elle le perçoit à travers le prisme changeant de ses interprétations. Dès lors, comment ne pas être pluraliste dans l'âme ? Comment se représenter l'unité autrement que dans une histoire éternellement modulée ?

nouvelle intelligence de la justice

Le renoncement à l'exclusion dérive aussi d'une nouvelle conception de la justice. L'antiquité s'intéressait à la qualité d'un homme. Les premières prédications chrétiennes, issues des habitudes juives, enseignent le partage entre les bons et les méchants ; l'humanité est composée de bon grain et d'ivraie, qu'il faut séparer. L'opération n'est d'ailleurs pas aussi simple que le laisserait supposer cette dualité si nette entre le bien et le mal. C'est que l'homme est secret, tortueux et des yeux de chair peuvent s'y tromper. Seul est capable de cette évaluation le Dieu « *qui sonde les reins et les cœurs* » : lui seul voit l'invisible, et il n'est ainsi de justice que divine.

Ce sens de la justice donne la clé de tous les mystères ; le malheur humain a de tout temps posé question aux consciences : pourquoi les destins de deux hommes peuvent-ils être si différents ? Pourquoi le sort semble-t-il s'acharner sur certains ? Cette injustice apparente dénote une justice cachée : elle est un test, qui permet d'apprécier un être à sa juste mesure. Et dans notre langage encore le malheur porte le nom d'épreuve : il donne le prix exact d'un homme.

Toutes ces conceptions sont aujourd'hui caduques. Le manichéisme naïf du bien et du mal a sombré le premier. Ces deux contraires ne sont pas aussi tranchés ; ils sont profondément équivoques, et toujours entrelacés l'un avec l'autre, au point qu'on ne saurait les séparer sans quelque arbitraire : il est devenu malaisé de définir ce qui est bon et ce qui ne l'est pas. La notion de nature a elle aussi disparu ; on reconnaît à l'homme une existence plutôt qu'une essence, une histoire plutôt qu'une nature. Il est un être en condition dans le monde, et non une entité que regardent les astres. Il ne naît pas avec sa destinée inscrite sous la peau ; son destin se fait parce que d'autres le lui font. La liberté ? On ne peut plus en parler selon les schémas anciens, comme de la possibilité pour un homme de se déterminer à tout instant. On ne peut plus admettre que la vie se présente comme une éternelle bifurcation du bien et du mal, devant laquelle la conscience n'a qu'à choisir. L'un des plus anciens écrits chrétiens, la *Didachê,* composé à la fin du premier siècle, représente ainsi

l'existence comme ce carrefour de deux routes, l'une vertueuse et menant à Dieu, l'autre noire de vices et conduisant à la perdition : il ne s'agit que de choisir. Devant une telle représentation, les évêques de l'époque devaient se demander comment il se trouvait des gens pour préférer la seconde voie ! Plus rien de tel à présent : d'abord il n'y a plus deux voies, et y seraient-elles, la créature n'est pas totalement libre de son choix. Celui qui pèche, c'est que le monde, derrière lui, a péché. Il n'est pas responsable de ce qu'il fait, ou peu.
La justice ne tient plus à la qualité d'un homme, elle tient à la qualité d'homme. Par delà le bien et le mal, s'élève la notion d'un droit souverain, qui vaut pour tout individu quel qu'il soit. On reconnaît que tout homme est appelé à une dignité égale à celle de tous. Et voilà une notion de la justice qui désormais exclut l'exclusion. Car celle-ci est l'irréfutable négation de toute justice. La justice désire l'homme parmi l'homme. Tous ont droit à l'égalité, à la liberté, au bien-être, au bonheur. En éliminer un seul suffirait à condamner la justice de tous les autres. Comme Salomon à lui seul sauve toute la cité coupable, ainsi une victime unique frappe de nullité la valeur de tous les autres. Ce que Dostoïevski exprime, dans un mot qui ramasse la préoccupation majeure de la foi nouvelle : « *Si le salut du monde doit être payé par le sacrifice d'un seul innocent, je rends mon billet* ». Ce refus d'un seul, cette présence d'un seul scandale, c'est le grain qui enraye la mécanique toute entière. L'exception sanctionne l'échec global. Exclure, c'est souscrire à l'injustice, et deux fois : parce que l'élimination est en elle-même un geste violent ; et parce qu'elle est prononcée au nom de crimes qui ne proviennent pas de ceux à qui on les prête, lesquels n'en sont que les victimes. Le crime émane plutôt des instances qui ont le pouvoir d'exclure.

l'alternance entre l'église et le monde

Dernier motif : l'alternance du monde et de l'Eglise. On répète à l'envi que l'Eglise n'a, au cours de son histoire, rien fait que reproduire le monde avec ses catégories injustes, et tiré d'inavouables bénéfices de ses accointances avec les puissants. La chose est irréfutable, mais on n'ira pas s'accommoder de cette simple remarque. Il est vrai aussi que sa mission était de s'opposer au monde : elle l'a fait. Le malheur, c'est que lorsqu'elle y a réussi, cela est resté obscur et n'a pas été porté à la dignité des mémoires de l'histoire. La bienfaisance, la pauvreté évangélique, l'humble fraternité ne sont pas ou peu parvenues jusqu'aux sphères élevées qui ne retiennent que les initiatives des notables et des puissants : ce

que l'on appelle la politique. Que l'Eglise ait trahi avec nombre de ses clercs, rien de plus sûr. Mais elle a aussi été fidèle à ce rôle de contradiction que le Christ avait confié à Pierre. Elle a aussi opposé le sacré au profane, le pur à l'impur, la prière à la futilité, la grâce à la loi, la chasteté à la débauche (ce dernier trait lui est facilement concédé) ; elle a fait scandale.

Cette exigence du contraste est vitale : sans elle, l'Eglise disparaîtrait, confondue au monde, par amour peut-être, plus sûrement par un gigantesque contresens sur sa mission. Ceux-là même qui aujourd'hui semblent vouloir abolir les signes de leur distinction religieuse : prélats revenus aux mœurs simples, prêtres engagés dans l'usine et le faubourg, ceux-là ne se diluent pas dans le monde, par une sorte d'humilité ; ils portent, mieux que quiconque, le signe d'une Eglise différente. En se mettant du côté des faibles, ils ne se mettent pas du côté du monde, qui est, lui, l'esprit de la puissance, du profit, de l'individualisme déchaîné ; eux portent le témoignage contraire, servant ainsi l'éternelle dissidence de la foi.

Qu'appelait-on jadis le monde ? C'était le lieu d'une humanité mêlée, où les sélections n'étaient pas encore faites : inextricable désordre du bien et du mal. Face à cette confusion, l'Eglise incarnait l'ordre éblouissant de la charité ; les chrétiens étaient l'élite : à eux le courage, la vérité, les vertus de la tendresse évangélique. Même lorsqu'elle constatait que ses fidèles n'étaient pas aussi impeccables qu'elle le leur demandait, elle leur prêtait des vertus qu'elle refusait au commun des hommes. Un croyant était supposé meilleur qu'un athée, en qui l'on décelait d'ignobles intentions, impudence, orgueil, aveuglement, que sais-je encore. Le croyant était l'homme des privilèges : il avait été choisi par la grâce ; il serait appelé au salut.

une société d'exclus, une église d'accueil

Or notre relation au monde est changée : celui-ci n'est plus perçu comme une totalité où tout le monde est reçu, lieu indistinct, antérieur au choix des meilleurs, en quoi consiste l'Eglise. Nos sociétés donnent une autre image, quel que soit le régime qui les gouverne. Toutes pratiquent l'exclusion. Par l'argent et par la propagande, elles excellent à rejeter, fabriquent leurs déchets. Elles reposent sur le principe d'une normalité qui tolère mal l'insubordination : chômeurs, vieillards en un sens, la jeunesse, insoumis de toutes sortes, nos sociétés de production forcenée

n'intègrent plus les inutiles ; elles peuvent avoir à leur égard des attitudes douces, ne leur refusant généralement pas leurs assistances ; mais elles les tiennent loin de l'action et de l'initiative ; au mieux ils en bénéficient, mais ils n'en sont plus les agents. En outre, elles installent les vivants dans une compétition perpétuelle ; la sélection commence tôt, presque au berceau, et l'école est conçue comme une gigantesque machine à trier. Il faut bien, dira-t-on, dégager les élites, et on l'a toujours fait. Mais le choix des élites passait-il naguère par l'humiliation des exclus ? Dans les nations où l'idéologie plutôt que l'argent domine, la chose est plus féroce encore et plus simple : celui qui ne récite pas le catéchisme, on le convertit de force ou on l'écarte. Ces sociétés sont bien faites : il y a des lieux et des travaux atroces qu'on ne saurait imposer à des hommes normaux. Ils correspondent à merveille aux réfractaires, et réciproquement. Quant aux autres, ils bénéficient d'une pleine sécurité, et dans leur vie privée, et dans leur emploi et dans leur intégrité physique : il suffit de ne pas penser ; fallait y penser ; l'Etat fait le reste.

L'exclusion est la conséquence de la normalité. L'une et l'autre notion sont devenues exécrables : elles ont révélé, dans la répétition de leurs violences, leur véritable nature. L'exclusion a pris une face hideuse ; elle dérive ses propres mécaniques du monde, à quoi l'Eglise s'oppose avec force.

C'est elle désormais qui devient le réceptacle de tous les refusés du monde. Celui-ci n'est plus à n'importe qui ; il a opéré ses tris. L'Eglise, elle, devient le lieu qui adopte les rejetés. Elle aspire à construire ce contre-monde, où se rassembleront tous les hommes, sans distinction de race, de langage, d'opinion, de normes. Elle fixe sa vocation dans ce travail d'hébergement total, et c'est d'abord à ceux-là qu'elle entend ouvrir ses portes : les petits, les méprisés, les écrasés. On pourra remarquer la place royale qui est faite dans la prédication contemporaine au texte des Béatitudes. Cette attention dérive sans doute de l'exigence plus haut nommée : les Béatitudes représentent l'exclusion inversée ; elles retournent le refus en consentement souverain.

Il ne s'agit pas seulement pour l'Eglise d'apporter au refusé un secours de pure humanité ; il ne s'agit pas seulement de désaltérer l'assoiffé. Dans cette forme de compassion contemporaine, quelque chose de plus profond s'esquisse : le refusé soudain se met à croître ; il devient le prophète d'une parole inouïe ; le fou, le délinquant, le dissident tiennent un discours qui se met à jeter d'étranges lueurs sur le monde ; ils mettent au jour la face cachée de l'histoire ; ils rendent visible ce qui était invisible.

On dira que l'Eglise poursuit ici une de ses tâches éternelles. Mais celle-ci a pris aujourd'hui un tour plus radical. Elle s'attaque à l'idée même d'exclusion, qui a longtemps été une idée complice ; elle s'en fait maintenant l'ennemie déclarée. Elle y voit la malédiction d'une société, l'échec de tout projet humain. A ses yeux, la solidarité n'existe pas si elle ne vient à bout de cette contre-solidarité.

Cette exigence pose quelques problèmes d'organisation interne. Elle suppose, on l'a vu, qu'on ait remodelé l'idée même de l'unité, qui accepte désormais la coexistence et l'éclatement culturel ; qui accepte aussi l'abandon des frontières entre ceux qui la nomment et ceux qui ne la nomment pas (cela constituait ce que l'on appelait jadis : l'Eglise invisible). Cela ne signifie pas que l'Eglise devient un musée des croyances. Son accueil est *dynamique* ; devant ceux qu'elle estime dans l'erreur, elle argumente. Ainsi, à propos des sectes, où elle s'effraie moins d'une formulation extravagante que de l'intolérable imposture qui les a suscitées et de l'aliénation non moins insupportable où sont entraînés les adeptes. Ce cas des sectes tombe parfois sous le coup de la seule exclusion dont il sera question plus loin.

A présent l'Eglise tient ce langage : « Peut-être n'es-tu pas le même que les miens ; peut-être me nies-tu. Mais tu es mon frère, et d'abord mon frère ; le reste vient après. Renoncer à ta fraternité serait mon crime ; mieux vaudrait renoncer à ma doctrine qu'à ton amitié. D'ailleurs ma doctrine, c'est la fraternité des hommes, enfants du même Père ».

Quel que soit le nom de leurs idéaux, l'Eglise entend dialoguer avec les hommes. L'œcuménisme, selon une déclaration récente du Pape, est un phénomène irréversible ; le dialogue avec l'incroyance en est un autre. Elle rassemble, visiblement ou invisiblement, tous les hommes de bonne volonté. Ils le sont tous ? Non pas, et il est temps de définir sa limite.

La seule exclusion à laquelle l'Eglise devrait se heurter tient à un problème de logique, et qu'elle ne peut évacuer sans tomber dans l'absurde : c'est l'intolérance. Celui qui pratique l'exclusion doit lui-même supporter l'exclusion. L'amour ne peut sans s'abolir tolérer le désaveu de l'amour ; il ne peut se joindre à la violence. La tolérance ne peut héberger l'intolérance : ce serait se nier en tant que tolérance. Contradiction sournoise, mais incontournable : je serai la maison de tous parce que je suis amour, mais l'amour veut convertir la haine, et non pas que la haine le convertisse.

Telle est la muraille de la foi, ou telle elle devrait être. Car si elle n'élevait que celle-là, elle serait proche du Royaume. Et qu'il nous soit permis de terminer ce que nous avons commencé, en invoquant encore la parole de l'évêque disparu : « *Croire en l'esprit, c'est croire en l'histoire comme histoire de salut, histoire de la libération de l'homme, de* tous *les hommes* ».

Une Eglise pour l'homme incompris d'abord, pour l'homme incompréhensible, la voilà l'Eglise de demain. Un Eglise qui reçoit ceux que l'on rejette, et qui ne rejette que ceux qui rejettent, mais non sans les appeler eux aussi de toutes ses forces à renoncer à leur violence ; ce qui est une autre preuve de fidélité : car elle ne doit cesser de les appeler à sa politique universelle, et la véhémence de son invocation donnerait, sur cette limite suprême, le témoignage éternel de son amour. La voilà l'Eglise de demain, celle du moins que l'on peut appeler de ses vœux, et qui s'annonce déjà : encore un coup, c'est celle des Béatitudes.

france quéré

chronique des religions
religions orientales et christianisme

Notre dernière chronique (**Lumière et Vie** 124) suggérait que, si le public s'intéressait aux religions issues de l'Inde, son attention tendait désormais à se porter plus sur le bouddhisme que sur l'hindouisme. Cette tendance s'est depuis confirmée. Elle est le reflet, pour une part, de l'implantation croissante, quoique encore modeste, du bouddhisme en Europe occidentale. Le fait n'est pas récent pour la Grande-Bretagne ; il l'est plus pour la France. Religion à visée universaliste, le bouddhisme est activement missionnaire. Rien d'étonnant donc à ce que nous le rencontrions, non plus en quelque terre lointaine, mais chez nous, où il se diffuse et s'organise. Le Zen japonais demeure une figure principale de cette diffusion. Mais désormais il faut compter avec une autre figure, en passe de devenir peut-être aussi importante : celle du bouddhisme tibétain. L'exil des moines hors du Tibet en est la cause historique. Sans doute est-il prématuré de considérer, comme G. Matzneff, que l'émigration dans nos contrées de représentants autorisés du bouddhisme tibétain constitue « un événement spirituel d'une portée historique inouïe » (**Le Monde**, 17 sept. 1977). Il reste qu'il s'agit bien là d'une donnée nouvelle et d'importance dans la rencontre actuelle, au sein de nos pays, de l'Orient et de l'Occident. Quant à l'organisation de ce qu'on pourrait appeler le bouddhisme européen, — toutes tendances réunies —, elle se poursuit avec peu de moyens mais avec une efficacité certaine, dans le cadre de l'Union Bouddhique d'Europe, fondée à la fin de 1975. Cet organisme vient de publier un **Annuaire des organisations bouddhiques d'Europe,** qui montre la variété et l'ampleur du bouddhisme européen. L'inauguration du grand temple bouddhique de Paris, en octobre 1977, est un autre signe de la croissance de la présence bouddhiste en notre pays.

Ce qui vient d'être dit explique la prédominance dans cette chronique d'ouvrages ayant trait, de près ou de loin, au bouddhisme [1]. Avant d'y venir, nous évoquerons cependant quelques livres concernant l'hindouisme et, d'abord, deux titres plus généraux. Le premier est un tout petit livre de Ph. Algoud : **Le monde spirituel de l'Asie orientale (hindouisme, bouddhisme, jaïnisme, confucianisme, shinto)** (Sedep, 1978). Il entend combattre l'ignorance quasi encyclopédique de la plupart des Occidentaux sur ce qui tisse la vie et la pensée de millions d'Asiatiques. Il le fait par un survol rapide de chacune des grandes composantes de cet hémisphère spirituel : petits exposés un peu plats qui fournissent, sans originalité mais dans l'ensemble avec justesse, quelques connaissances minimales. On pourra, en particulier, ergoter sur bien des affirmations concernant le Grand Véhicule : sur son origine, qui est en fait antérieure au 1er s. ap. J.-C. ; sur la dialectique de ses docteurs, qui n'a rien à envier aux penseurs occidentaux. On s'étonnera que le bouddhisme tibétain soit traité si furtivement. Mais il ne faut pas trop exiger de cette introduction destinée à qui ignore tout des spiritualités asiatiques. Les bibliographies « succinctes » sont à la fois trop abondantes, insuffisamment dosées et non à jour [2].

1. Il convient de rappeler que cette chronique est largement tributaire des envois faits par les éditeurs à la rédaction.
2. Ph. Algoud publie parallèlement un ouvrage d'une tout autre nature: **L'homme et l'Absolu. Essai d'une philosophie de la religion vécue** (Sedep, 1978). D'accès difficile, ce livre qui manie avec redondance les abstractions, est difficile à situer. « Philosophie de la religion vécue », il s'agit d'une réflexion, somme toute classique dans le registre d'une anthropologie métaphysique, sur les structures de la rencontre entre le contingent et l'absolu, l'homme et la Transcendance, réflexion menée par un chrétien aux confins de la théologie chrétienne et, quoi qu'il veuille, au moins implicitement dans son orbite. Il contient de très belles

C'est aussi un panorama des grandes religions (y compris celles issues de l'Asie occidentale : judaïsme, christianisme, islam) que propose H. Babel dans **Le secret des grandes religions. Futurologie de la religion** (La Baconnière, 1975). Evocations limitées et approximatives, quoique souvent pertinentes, mises au service d'une thèse et d'une prospective. La thèse de ce prédicateur protestant de la cathédrale S. Pierre de Genève est que le phénomène religieux « s'identifie à celui de la vie elle-même dans la mesure où nous aspirons à la vivre avec intensité et dans toute sa plénitude ». Vie qui est énergie et lumière. Selon B., toutes les traditions religieuses ne font qu'exprimer à leur manière cette donnée fondamentale. Dans notre monde déchiré, le chemin vers l'avenir passe par la mise en œuvre d'un principe éthique universel : l'amour de la vie, « se comporter de manière à assurer la conservation et le développement de la vie ». Ce chemin passe du même coup par l'élaboration d'une sorte de « dogmatique universelle », pour laquelle « loin d'être exclusives les unes des autres, les diverses révélations sont complémentaires comme les couleurs d'un prisme ou les notes de la gamme ». Pour ce, « la seule voie ouverte est celle d'une coopération des religions grâce à la réinterprétation de chacune d'elles ». Livre curieux d'un protestant libéral, dont les thèses, trop sommairement établies, ne sont cependant pas sans intérêt.

autour de l'hindouisme

Signalons tout d'abord la parution, dans la collection « Points-Sagesse », de la traduction de **La Bhagavad Gîtâ** (Le Chant du Seigneur) par A.-M. Esnoul et O. Lacombe (Seuil, 1976). Bien que la couverture porte la mention « inédit », il s'agit de la reprise de la traduction, avec introduction et commentaires, publiée dans **L'Hindouisme** (Fayard-Denoël, 1972 ; cf. LV 112, 86). Seule l'introduction a été ici quelque peu amplifiée par des aperçus sur l'influence de la Bh. G. dans l'histoire indienne jusqu'à nos jours. On se réjouit de voir mis à la portée de tous, sous une forme maniable, ce texte majeur de la tradition hindoue, dans une traduction excellente [3].

L'œuvre de Shri Aurobindo est déjà bien connue des lecteurs français, grâce aux nombreuses traductions qui en ont été faites. A la fois structurée et touffue, cette pensée en mouvement appelait une sorte d'anthologie qui pût servir d'introduction thématique. C'est ce qu'a réalisé son disciple J. Herbert en deux volumes. Le premier, **Métaphysique et psychologie** (A. Michel, 1976), réunit quelques 1 500 extraits de l'œuvre d'A. (traduite déjà ou non), répartis en différents chapitres ayant trait au divin, au monde, à l'homme et à leurs relations. Dans une introduction utile, J. H. rappelle opportunément les grandes lignes de la vision des choses qui constitue la base du « yoga intégral » d'A. Tout cela est bien fait et montre à quel point A., auquel d'ailleurs le réalisme chrétien échappe, est un penseur typiquement hindou, malgré et dans l'éclectisme de sa pensée. Ce genre d'anthologie comporte cependant le risque de figer la pensée complexe de l'A. Un second volume est une anthologie de l'enseignement d'A. sur le « yoga intégral ».

Curieux livre que celui de Swâmi Jaya Kumâr : **Tu es notre unique refuge. Prologue à un retour à Dieu** (Le Courrier du Livre, 1977). L'auteur est en fait un autrichien, devenu yogi hindou. Il s'agit d'une traduction et d'un commentaire d'un ouvrage classique hindou, le pages évocatrices du rapport de l'homme et de Dieu. Mais qui peut lire un tel essai dont on a l'impression qu'il est parfois comme en état d'apesanteur par rapport précisément au vécu de la religion, comme par rapport aux coordonnées actuelles de notre culture, malgré les références faites ici ou là aux sciences humaines ?

3. Signalons en passant à ceux qui désirent connaître la vie indienne d'aujourd'hui l'excellent panorama de F. Doré : **La vie Indienne** (PUF, 1978, coll. « Que sais-je ? »). Sur la situation de la femme en Inde, on lira le récit très suggestif de R. Vincent : **Mohoni ou l'Inde des femmes** (Seuil, 1977).

Stotra Ratna, recueil d'hymnes dévotionnels attribués au patriarche vishnouïte Yâmunâchârya (11e s.), maître du maître du grand Râmânuja. Le premier intérêt du présent livre réside donc dans l'édition du texte sanscrit et d'une traduction de ce recueil d'hymnes. Quant au commentaire, il n'est pas essentiellement une explication du texte mais l'occasion pour l'auteur de développer sa propre pensée. Pensée curieuse qui ne manque ni de bizarrerie, ni de science, ni d'utopie. Un théisme dévotionnel, marqué par l'idée de grâce divine, s'exprime, mêlé à des conceptions un peu étranges, comme celle d'un « comité mondial » (et secret) de yogis chargé de guider l'évolution de l'humanité. L'A. se fait prophète. A ce tournant critique de l'histoire humaine, il annonce pour les prochaines décennies l'apparition « d'une société meilleure et plus conforme à la vocation spirituelle de l'homme sur la base d'une idéologie et d'une sagesse radicalement neuves ». Un nouvel avatâr (descente de Dieu sur terre) sera, par son exemple et son enseignement, l'artisan de cette réforme générale. Même si on ne suit pas K. dans ses élucubrations et ses prophéties, on trouvera dans son commentaire bien des notations éclairantes sur la relation de l'homme à Dieu, sur la base d'une connaissance sérieuse de la tradition hindoue.

Dans **Le yoga de la vie pratique** (A. Michel, 1977), Shri Mahacharya Hamsananda Sarasvati veut apprendre à ses lecteurs « comment réussir sa vie dans la sérénité et le bonheur ». Quand on a visité les monuments, ésotériques et extravagants de laideur, de l'ashram du Mandarom (près de Castellane) que dirige l'auteur, on peut s'attendre au pire. En fait, avec cet ouvrage tout simple, nous avons une sorte de traité concret de sagesse personnelle qui ne manque pas d'équilibre et de bon sens. On y trouve de tout : des conseils, des exercices, une ample moisson de citations, au service de la construction d'une personnalité saine, maîtrisée, heureuse, celle d'un « chevalier de la sérénité et de la paix ». Il n'est pas besoin de croire aux doctrines hindoues, comme celle de la réincarnation, pour apprécier la sagesse pratique de ce livre [4].

Parmi ceux qui ont vécu en profondeur la rencontre du christianisme et de l'hindouisme, le Père H. Le Saux (Swâmi Abhishiktânanda), disparu en 1973, est une des figures les plus éminentes, dans la ligne de la « non dualité » (**advaita**). Ses **Souvenirs d'Arunâchala. Récits d'un ermite chrétien en terre hindoue** (Epi, 1978) constituaient à l'origine la 2e partie d'un manuscrit intitulé « Secrets de l'Inde », dont la 1re partie a déjà été publiée en France sous le titre de **Gnânânanda** (Ed. Présence, 1970). Admirable récit que ce recueil de souvenirs, tout imprégnés de la présence du grand Ramana Maharshi et à la gloire de la sainte « Montagne de l'aurore » (Arunâchala, au Sud de l'Inde) [5]. C'est une très profonde expérience spirituelle du Soi dans la crypte du cœur qui est ici narrée, à travers la rencontre de Ramana puis de tant d'autres, dans ce lieu, à l'évidence « sacramentel » qu'est Arunâchala. A qui veut comprendre l'aventure mystique de l'Inde, ses paysages, ses visages et ses fêtes, les **Souvenirs d'Arunâchala** sont un merveilleux porche.

bouddhisme : généralités

Comme nous l'avons dit plus haut, c'est le bouddhisme qui semble aujourd'hui attirer le plus l'attention, sous sa forme Zen puis sous sa forme tibétaine. Mais avant d'en venir aux ouvrages relevant de l'une et l'autre catégories, signalons deux petites introductions au bouddhisme qui peuvent rendre service à ceux qui

4. On pourra se dispenser de lire le livre prétentieux et boursouflé de J. La Maya : **Yoga, clé de Dieu, clé du monde** (Dangles, 1976, 2e éd.), même si on peut y glaner çà et là quelques aperçus intéressants. En revanche, **Les chemins de la créativité** de Claudio Naranjo (Dangles, 1976), par sa synthèse sérieuse des diverses voies spirituelles en vue également d'une « sagesse pratique », mérite la lecture.

5. Quelques souvenirs concernent la rencontre de Ramana par le Père Monchanin. Ils viendraient en complément de ce que nous en avons dit dans LV 137 (pp. 81-95).

en ignoreraient tout. La 1re est une réédition de W. Rahula, **L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens** (Seuil, 1978 ; 1re éd., 1961). Il n'y a plus à vanter les mérites de cette introduction sérieuse et claire, le choix excellent de l'anthologie. Le Révérend Rahula est un moine du Petit Véhicule. C'est dire qu'il présente ici et célèbre, non sans quelque apologétique, la vision du bouddhisme d'écriture pali, telle que cette « école des anciens » la pense et la vit. Le lecteur non initié trouvera peut-être difficile encore cet exposé pourtant limpide du bouddhisme fondamental. Il aura alors intérêt à lire auparavant **Le Bouddhisme** de L. Chauchard (Seghers, 1977). Il s'agit d'un panorama global, dans un style assez journalistique, établi de deuxième ou troisième main. Agréable à lire, ce petit livre, malgré ses approximations, permettra un bon premier contact avec les diverses écoles du bouddhisme et quelques-uns de leurs représentants actuels. Il ne faut pas lui demander plus.

bouddhisme zen

On sait que le bouddhisme Zen, dont l'exercice fondamental est une forme d'assise méditative mais sans objet (**za-zen**), ne se réduit pas à ce seul champ d'application. Au Japon, un art des jardins et des fleurs, la cérémonie du thé, des arts martiaux, un art graphique et poétique sont tout imprégnés d'esprit Zen. D'où la diversité des secteurs qu'évoquent les ouvrages suivants.

On a depuis longtemps reconnu comme une des meilleures introductions à ce qu'est l'esprit du Zen le petit livre d'E. Herrigel : **Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc** (Dervy-Livres, 1970). On retrouve la perspicacité et la sobriété de cet universitaire allemand qui vécut plusieurs années au Japon dans le recueil de notes posthumes qui ont été publiées sous le titre : **La voie du Zen. Suivi de Pratique du bouddhisme Zen** (Maisonneuve-Larose, 1976). En de très courts chapitres, ce sont tous les aspects fondamentaux de la doctrine et de la pratique Zen qui sont abordés avec beaucoup de justesse et de bonheur.

On aura grand intérêt à lire églement **Esprit Zen, esprit neuf** de Shunryu Suzuki (Seuil, 1977). Il ne s'agit pas du grand introducteur du Zen en Occident, D.T. Suzuki (cf. LV 112). Il s'agit d'un maître japonais de la ligne Soto, mort il y a quelques années, qui eut un rôle important dans l'implantation du Zen aux Etats-Unis. Comme le remarque H. Smith dans sa préface, « le Zen de D. Suzuki était impressionnant, celui de Sh. Suzuki est ordinaire ». Entendons que l'auteur d'**Esprit Zen,** fidèle en cela à l'insistance Soto, se méfie de toute présentation théorique, merveilleuse ou mystique du Zen, axée sur l'illumination (**satori**). Le Zen est une affaire de tous les jours, un chemin pas à pas de la liberté dans le quotidien. C'est cet esprit, qui est toujours esprit de débutant, que les causeries de Sh. S. reflètent de multiples manières, avec une grande simplicité. Exemple, cet aphorisme : « Il ne s'agit pas d'être profondément sensible au bouddhisme ; nous faisons simplement ce que nous avons à faire, comme dîner ou aller se coucher. C'est cela le bouddhisme » (p 98). ou encore : « Esprit Zen. Avant la fin de la pluie, nous entendons un chant d'oiseau. Même sous la neige épaisse, nous voyons poindre des perce-neige et des pousses nouvelles » (p. 173). Ceux qui pratiquent le Zen doivent lire ces causeries qui les rappelleront sans cesse à la sagesse du quotidien : être-là, ici et maintenant. Ceux qui ne le pratiquent pas mais s'y intéressent auraient meilleur profit de lire d'abord **L'esprit du Zen** d'A. Watts (Ed. Dangles, 1976). W. a beaucoup écrit sur le Zen. Malgré son éclectisme et son approche très personnelle, parfois déroutante, des traditions orientales, W. nous donne dans ce petit livre à l'usage des Occidentaux une présentation sérieuse de ce qu'est le Zen. Il a raison d'y insister notamment sur l'influence du taoïsme [6].

6. La lecture de Watts est toujours stimulante pour la réflexion. Sans référence au Zen, il donne dans **Bienheureuse insécurité** (Stock, 1977), écrit en 1951, une méditation souvent

Enfin, pour aller plus profond, rien ne vaut le contact avec les grands textes anciens, parmi lesquels un des plus importants (mais qui, contrairement à ce que déclare la couverture du livre recensé, n'est pas **le** texte sacré essentiel du Zen) est le **Shodoka** de Yoka Daïshi, que publie et commente T. Deshimaru sous le titre : **Le chant de l'Immédiat Satori** (Retz, 1978). T. D. en avait déjà publié la 1re partie dans **Vrai Zen** (cf LV 112). C'est un très beau recueil de 78 poèmes didactiques du vieux maître chinois (8e s. ap. J.-C.). Les commentaires de T. D. permettent d'entrer dans leur signification « Les gens ignorent le joyau précieux. Mais chacun le possède profondément enfoui dans la conscience alaya (vitale) ». De très beaux dessins et graphismes de T. D., selon le style traditionnel, accompagnent les poèmes.

On pourra parcourir rapidement **Le miroir vide. 18 mois dans un monastère Zen** (Seuil, 1978) de J. van de Wetering. Celui-ci est un jeune hollandais qui raconte son séjour dans un monastère Zen japonais. Récit pittoresque et parfois cocasse qui a le mérite de montrer certaines coulisses de la vie des moines Zen. Mais l'auteur, à l'évidence, n'était pas très doué pour mener une telle vie. Malgré sa bonne volonté, il est presque toujours « à côté de la plaque. » « Toi, lui dit un jour un de ses amis, tu es tellement doué que tu entreras dans le nirvâna par erreur » (p. 116). A lire exclusivement en vacances. Mais pour connaître vraiment la vie des monastères Zen, il vaudra mieux revenir à l'excellent **Dans les monastères Zen au Japon** (Hachette, 1972) de M. Shibata.

remarquable et toujours urgente sur « la sagesse d'insécurité » (tel est le titre original) qui doit être la voie des hommes de ce temps, affrontés à l'angoisse d'un monde à la recherche de la sécurité par tous les moyens. Certaines des thèses développées par W. rejoignent le meilleur des revendications écologistes. Du même auteur, voir aussi une méditation fort « hérétique », dans laquelle la critique du christianisme est radicale : **Etre Dieu. Au-delà de l'au-delà** (Denoël-Gonthier, 1978).

Sur l'arbre Zen, disions-nous plus haut, il y a plusieurs branches. L'art des fleurs (**ikebana**) en est un, dont nous parle fort bien l'épouse d'E. Herrigel, Gusty L. Herrigel, dans **La voie des fleurs. Le Zen dans l'art japonais des compositions florales** (Dervy-Livres, 1977). Excellente introduction à ce qui est véritablement un chemin « spirituel ». Il ne s'agit pas de savoir « arranger un bouquet », mais, par l'ordonnancement des branches et des fleurs, de faire apparaître le mystère même de la vie, en soi et en toutes choses. En racontant la manière dont elle a elle-même été formée au Japon, en se faisant l'écho fidèle des principes fondamentaux de cet exercice spirituel, en décrivant les cérémonies dans lesquelles les compositions florales ont un rôle, G. H. nous dirige fort bien sur une « voie » qui est, évidemment, une pratique.

Il y a aussi une poésie dans l'esprit du Zen, ces **Haïku** que Claudel aimait tant mais avec lesquels peu d'Occidentaux sont familiarisés. Il s'agit de très courts poèmes de trois vers, dont Roger Munier vient de publier une fort belle anthologie (les poèmes sont classiquement distribués selon les saisons), intitulée **Haïku** (Fayard, 1978), avec une préface très éclairante du poète Y. Bonnefoy [7]. Deux exemples de haïku : « Ils sont sans parole, l'hôte, l'invité, et le chrysanthème blanc » ; « Mon âme plonge dans l'eau, et ressort, tel le cormoran ». Quoi de plus simple ? Mais en cette simplicité même se cache le ravissement. R. Munier dit justement qu'il s'agit « de susciter par le truchement des mots un mouvement de l'esprit vers la chose **comme elle est,** dans l'instant de sa révélation soudaine et là ». Et il ajoute : « Il n'est pas exagéré de dire que ce que propose un **haïku** achevé est une expérience qui s'identifie peu ou prou à celle du **satori**, de l'illumination » [8].

7. Sur le cheminement de ce poète dont l'horizon actuel n'est pas sans connivence avec l'esprit Zen, voir : C. Esteban, **Yves Bonnefoy : l'immédiat et l'inaccessible** (**Critique**, oct. 1977).
8. Voir aussi : M. Coyaud, **Fourmis sans ombre. Le livre du Haïku** (Phébus, 1978).

Les arts martiaux japonais ne relèvent pas fondamentalement du Zen, mais bien plutôt du **Bushido,** ou « Voie des Samouraïs ». Le Bushido n'est pas sans avoir été cependant influencé par le Zen ; il le fut également par le shintoïsme et le confucianisme. Pour connaître l'esprit du Bushido, il n'est pas meilleure approche que la lecture de son grand classique : Miyamoto Musashi, **Ecrits sur les cinq roues** (Maisonneuve-Larose, 1977), dont l'introduction et la traduction sont de M. et M. Shibata. Musashi (1584-1645) fut le plus grand escrimeur de son temps. Dans les **Ecrits,** se trouvent exposés les principes fondamentaux de l'art de combat, de la tactique qu'il suppose mais surtout de la vigilance spirituelle qu'il requiert. On retiendra peut-être comme la trame constante de cette sagesse pratique, cette idée : dans les arts comme dans la vie, le plus important est de saisir le **rythme.**

Parmi les arts martiaux japonais, l'un des plus connus et des plus exigeants est l'aïkido. C'est à présenter cette discipline que A. Protin consacre une excellente synthèse : **Aïkido, un art martial, un autre manière d'être** (Ed. Dangles, 1977). Il en montre les racines culturelles et spirituelles, en expose la genèse et tente d'en définir l'esprit, la technique et la symbolique. Bien que nous n'ayons pas de connaissance pratique de cet art, il nous semble que cette étude est fort bien conduite. L'insistance que met A. P. à dénoncer toute réduction de l'aïkido à un sport est combien justifiée. « Son secret est dans les profondeurs de l'homme dont l'harmonie intérieure et la plénitude de l'être sont les facteurs déterminants de son accord avec le monde qui l'entoure. » (p. 263)

bouddhisme tibétain

Pendant longtemps, sur la base de récits où le merveilleux prédominait, le bouddhisme tibétain a eu une fâcheuse réputation à l'extérieur. Il est vrai que la complexité de ses théories et de ses pratiques, comme l'utilisation du symbolisme sexuel, prêtait le flanc à toutes les incompréhensions. Aussi **Le Bouddhisme tantrique du Tibet. Introduction à la théorie, au but et aux techniques de la méditation tantrique** (Seuil, 1976) de J. Blofeld, est-il particulièrement bien venu. Il s'agit d'une présentation d'ensemble, à la fois modeste et sérieuse. Certes, il y a ici ou là quelque excès apologétique dans la volonté de mettre le tantrique tibétain hors de toute critique. Cependant B. n'hésite pas à souligner le caractère redoutable des méthodes tantriques lorsqu'elles sont mal utilisées. Le foisonnement des visualisations symboliques, culturellement très marquées, n'est pas non plus sans poser problème pour l'intégration à l'univers occidental. Contrairement à ce que suggère B., il n'est pas évident non plus que ce soit là une voie « plus facile », malgré les apparences, que celle du Zen, en tout cas, son utilisation par un chrétien nous paraît poser beaucoup plus de problèmes.

Il n'en reste pas moins que la tradition du bouddhisme tibétain constitue un trésor d'expérience spirituelle de valeur universelle. On s'en rend compte en lisant la série d'entretiens (1970-1971) de Chögyam Trungpa Rinpoche, **La pratique de la voie tibétaine. Au-delà du matérialisme spirituel** (Seuil, 1976). De ce grand maître tibétain vivant en Occident, on connaissait déjà en France une autobiographie (**Né au Tibet**) et un ensemble de causeries (**Méditation et action**). On retrouve ici la même maîtrise et la même clarté. Ch. T. s'attache à démasquer ce qu'il nomme le « matérialisme spirituel », qui consiste à mettre les techniques de développement spirituel au service du renforcement de l'ego. Il propose une sagesse pratique qui soit un vrai chemin de libération. Une connaissance minimale des doctrines bouddhistes sera utile pour comprendre ce petit livre. Ceux qui pratiquent l'assise Zen y trouveront grand profit. Ils constateront d'ailleurs à quel point, quant à l'essentiel, il n'y a qu'**une** vérité humaine de l'expérience spirituelle, quels que soient les degrés divers de sa réalisation et les modes différents de son expression, même si, pour sa part, la foi chrétienne dévoile d'autres dimensions, incomparables, de cette expérience.

Du Dalaï-Lama, maître de la lignée des « Coiffes jaunes » et chef de ce qu'on pourrait appeler

« l'Eglise établie » du Tibet, ont été publiés deux textes importants, sous le titre unique : **L'enseignement du Dalaï-Lama** (A. Michel, 1976). Le premier texte, **Le chemin du Bodhisattva,** est un enseignement oral prodigué lors d'un rassemblement de moines. Ce sont des causeries sans apprêt sur les pratiques essentielles de la Loi bouddhique. Le second texte, **La clef du Mâdhyamika,** est beaucoup plus ardu. C'est un texte de style philosophique destiné à cerner le principe fondamental de l'école Mâdhyamika, selon laquelle toute réalité se tient entre l'existence et la non-existence. Pour se reposer, on pourra lire **Le Chemin des nuages blancs. Pélerinages d'un moine bouddhiste au Tibet. 1932-1949** (A. Michel, 1976), du Lama Anakarika Govinda. L'auteur, né à la fin du siècle dernier, est un allemand converti de longue date au bouddhisme tibétain. Dans ce récit très vivant, il nous fait pénétrer non sans nostalgie, dans ce que fut ce pays avant l'exode, ses us et coutumes, ses monastères, ses grandes ou quotidiennes figures. Le Lama Govinda est aussi un excellent connaisseur de la théorie du bouddhisme tibétain. **Les fondements de la mystique tibétaine** (A. Michel, 1976) est un classique. On aura pourtant intérêt à ne pas s'y aventurer sans préparation (la lecture de Blofeld par exemple), car ce n'est pas un ouvrage facile, d'autant qu'il est relativement composite et impose à la matière traitée une distribution parfois artificielle et souvent fort abstraite. C'est plus un savant qu'un maître spirituel qui s'exprime dans ce livre.

taoïsme

Alors qu'hindouisme et bouddhisme sont nés sur le sol indien, le taoïsme est chinois, comme le confucianisme. Mais alors que ce dernier est essentiellement un système éthique, régissant l'ordre de l'individu et de la société, le taoïsme est une mystique et une magie. On sait que cette mystique n'a pas été sans influencer considérablement le T'chan chinois (Zen japonais). C'est un monde à la fois attachant et déconcertant que celui du taoïsme, de la « Voie sublime », avec son mélange d'intuition philosophique, de recherche mystique et de pratiques yogiques et ésotériques. Dans **Le Taoïsme vivant. Mysticisme et magie** (A. Michel, 1977), J. Blofeld nous y introduit remarquablement, avec une sympathie profonde et nostalgique. Il ne s'agit pas d'un traité théorique, mais bien plutôt d'un ensemble de souvenirs et de réflexions. Aussi ce livre est-il d'un accès facile. On y trouvera beaucoup d'anecdotes : l'auteur a vécu longtemps en Chine, au contact direct de maîtres taoïstes. Peut-être reprochera-t-on quelque peu à J. B. une certaine crédulité. Mais celle-ci est chez lui consciente : pourquoi l'irrationnel aurait-il toujours tort ? pourquoi le miracle ne serait-il pas possible ? Religion de l'intégration à l'être et au rythme des choses, le taoïsme s'efforce, par une sorte de laisser-être (« non-action ») de l'unité indifférenciée dont émane l'univers, de réaliser l'harmonie avec cet Ultime, qu'on appelle Tao sans pouvoir le définir. « Lorsqu'il n'y a plus aucun mouvement de pensée, je sens battre le pouls du Tao. Alors je ne fais plus qu'un avec les plantes dont la sève bat dans les feuilles, avec les étoiles où vibre l'énergie incandescente du feu. Parce que mes pensées se sont tues, le Tao coule en moi, sans que rien n'en entrave le flot » (p. 42). J. B. souligne aussi, dans le taoïsme, « une tendance rafraîchissante au non-conformisme et à la liberté, et même à une certaine excentricité dans le comportement » (p. 12). Ce livre, disions-nous, est nostalgique. En effet, depuis la révolution chinoise, il semble que le taoïsme vivant ait pratiquement disparu... Un mot encore sur la traduction, agréable à lire : pourquoi avoir simplement transcrit le terme anglais « transmogrify » par « transmogrifier » ? C'est ridicule et gêne la compréhension. Il eût été plus simple de le traduire, malgré l'approximation, par « métamorphoser ».

On complètera la lecture de cette introduction par celle d'un petit ouvrage, plus systématique et plus synthétique, de J. C. Cooper : **La philosophie du Tao** (Ed. Dangles, 1977). En des chapitres courts et clairs, l'auteur présente un panorama dans l'ensemble fort juste des principes de la pensée taoïste, dégagée cependant de ses connexions ésotériques mais non de

son symbolisme, dont l'essentiel est ici présenté. Ceux qui pratiquent le **Yi-king** trouveront une petite introduction aux trigrammes.[9]

de la méditation

La méditation est, en toute tradition, un exercice spirituel essentiel. Elle l'est au premier chef dans le bouddhisme. On en aura un bon et solide aperçu en lisant **Concentration et méditation** (Ed. Dangles, 1977), de Christmas Humphreys, fondateur de la Société bouddhiste anglaise dès 1924 (cf. L. V. 124, 85). Il s'agit d'un manuel déjà ancien (mais revu en 1968), destiné à introduire les novices bouddhistes anglais à l'exercice méditatif. Composé comme un cours progressif de développement de l'esprit, acheminant à une pratique, cet ouvrage synthétise de manière didactique, la manière dont un bouddhiste occidental peut entrer dans la méditation bouddhique. C'est donc un livre parfaitement situé du point de vue doctrinal. Comme d'habitude, C. H. ne se prive pas de lancer des pointes anti-chrétiennes.

Dans un tout autre horizon, on le sait, se situe l'œuvre de K. G. Dürckheim, qui tente une approche occidentale et largement chrétienne de l'expérience Zen. Il n'est plus besoin de présenter ce maître éminent dont les recherches sont désormais bien connues du public français (cf. LV 112, 92 ; 124, 89). On ne peut que se féliciter de voir poursuivie et amplifiée la traduction française de ses œuvres. Dans **Le Zen et nous** (Le Courrier du Livre, 1976), D. propose au grand public une introduction fondamentale au Zen et à la pratique de ses exercices. Il ne s'agit pas, pour nous Occidentaux, de devenir bouddhistes mais de découvrir, dans une pratique cependant authentique du Zen, « la présence des éléments essentiels à tout sentiment religieux et même la condition de toute évolution vers la pleine maturité ». D. en manifeste l'urgence pour les Occidentaux. Pour ceux qui sont déjà entrés quelque peu dans la pratique de la méditation selon l'esprit du Zen, **Méditer. Pourquoi et comment** (Courrier du Livre, 1978) sera précieux. Rédigé en 1976, ce livre nous semble témoigner, dans la recherche de son auteur, d'une sorte d'approfondissement dans la simplicité spirituelle. Il traite, dit-il, « d'une question unique : l'accès à l'expérience de l'Etre surnaturel, divin, expérience sur laquelle s'appuie tout sentiment religieux vivant et dont l'absence prive de vie toute religion... Il s'agit exclusivement ici d'une ouverture sur l'**expérience** du Tout-Autre, celle de la transcendance immanente en nous, et d'une **transformation** qui est le but, la promesse et la vocation nés de l'expérience ». En titre secondaire, cet ouvrage porte : « Vers la vie initiatique ». Ce qualificatif « initiatique » est beaucoup utilisé par D. Mais il faut prendre garde que, chez D., cet adjectif n'a aucunement la saveur plus ou moins ésotérique que le français lui attribue le plus souvent. Il faut le prendre comme évoquant l'entrée dans une expérience. « Initier signifie : ouvrir la porte du mystère. Nous sommes nous-mêmes ce mystère en notre Etre essentiel qui est la façon dont la Vie divine vit en nous et en toute chose, et tend à prendre forme à travers nous, dans le monde » (p. 14). On n'oubliera pas qu'il s'agit aussi dans ce livre de savoir **comment** méditer : c'est dire qu'il est rempli d'enseignements pour la pratique.

Pour mieux connaître la pensée fondamentale de D., il faut lire **L'homme et sa double origine** (Cerf, 1977). « Voici un livre fort. Voici un livre où se communique l'expérience de toute une vie consacrée à scruter la vraie nature et la vrai destinée de l'homme, et à aider par une thérapie originale d'innombrables personnes victimes des déséquilibres de notre temps... K. von Dürckheim résume sa conception de l'homme, qui est celle d'une unité où il faut sans cesse réintégrer et réconcilier deux dimensions irréductibles que les destins respectifs de l'Orient et de l'Occident ont été de cultiver parfois trop séparément, mais que les impératifs de l'heure actuelle nous obligent à ne plus dissocier ». Ces lignes sont extraites

9. Ceux qui veulent entrer plus avant dans la complexité du taoïsme retourneront aux œuvres de Maspero (cf LV 112).

de l'avant-propos d'A. M. Besnard [10]. Un grand livre donc, mais assez difficile à lire. On y rencontrera une pensée forte qui, souvent, gravite dans le sillage d'un Maître Eckhart. D. s'y montre en connivence profonde avec toute une part de la tradition mystique chrétienne. Mais il n'est pas encore parvenu à intégrer vraiment l'autre part, essentielle aussi, de cette mystique : celle qui repose sur l'affirmation intransigeante de l'altérité irréductible entre Dieu et l'homme. Il oblige en tout cas tout chrétien à ne pas se contenter d'une spiritualité superficielle qui réduirait cette altérité à une extériorité réciproque de Dieu et de l'homme.

Sur la pratique dans l'esprit du Zen, on apprendra beaucoup en lisant, du même auteur : **Exercices initiatiques dans la psychothérapie** (Courrier du Livre, 1977). Il s'agit de la réunion de deux articles consacrés, comme le titre l'indique, à l'utilisation des exercices dans la psychothérapie, discipline à laquelle l'ancien professeur de psychologie aux universités de Leipzig et de Kiel porte un intérêt primordial. « L'évolution la plus récente de la thérapeutique, note-il, se caractérise justement par le fait qu'elle prend l'expérience vécue de la transcendance comme base d'un développement conscient qui favorise l'épanouissement de l'être tout entier pour lui permettre de réaliser son vrai soi » (p. 11). On a dans ce livre une présentation très claire (illustrée par de nombreuses photographies des bonnes et mauvaises positions) des principaux exercices dans l'esprit du Zen. Tout thérapeute, et aussi tout pratiquant du Zen, auront grand intérêt à lire ce petit livre.

C'est dans l'horizon du dialogue entre la contemplation chrétienne et les formes orientales de méditation que se situe : **Musique du silence. Recherche scientifique et méditation** (Cerf, 1977), de W. Johnston. On sait que le Père W. Johnston est un jésuite irlandais, vivant au Japon, et un des meilleurs praticiens et théoriciens de l'intégration du Zen dans l'univers de la prière chrétienne (cf LV 124, 90). Dans le présent ouvrage cependant, c'est l'ensemble de l'expérience méditative orientale qui est considérée. Le sous-titre souligne bien la visée : tendre vers une sorte de « science » de l'expérience contemplative. Partant des recherches expérimentales qui sont actuellement en cours au Japon comme aux Etats-Unis sur l'expérience méditative, — recherches qui reposent notamment sur la mesure des ondes cérébrales —, W. J. se demande à quelles conditions pourrait se constituer une « science » de la mystique. Il rappelle comment en christianisme une telle « science » a existé (cf. le P. Poulain par exemple). Puis il se lance lui-même dans une série d'études dans lesquelles sont mises en dialogue les grandes expériences spirituelles du christianisme et des religions orientales, tant du point de vue de la contemplation de Dieu que de la guérison radicale de l'homme. Tout ceci est fait avec audace, modestie et un grand sens de l'équilibre chrétien. Citons quelques lignes de sa conclusion : « Le monde a besoin de l'expérience de Dieu que les Hindous ont accumulée au cours de tant de siècles de recherche et de méditation. C'est l'expérience d'un Dieu immanent à la nature, au plus profond de l'être, au cœur même de l'âme humaine. Mais en même temps le monde a aussi besoin de la grandiose expérience hébraïque du Seigneur

10. Qu'il nous soit permis de saluer ici la mémoire du Père A. M. Besnard (disparu en janvier 1978), qui fut un grand chercheur de Dieu. L'un des premiers en France à reconnaître l'importance du Zen pour l'enracinement de la vie spirituelle de beaucoup de chrétiens, il fut aussi l'un de ceux qui y introduisirent l'œuvre de K. G. Dürckheim. En un temps où des propos outrés, parfois malveillants, parfois stupides, émanant de chrétiens qui n'ont jamais pratiqué dans la ligne du Zen, s'élèvent pour mettre en garde contre cette pratique, on préférera écouter ceux qui savent par expérience de quoi il retourne. A. M. Besnard était de ceux-là, qui, dans son testament spirituel, a écrit : « Si je me suis adonné au Zen, et tout récemment à la Méditation transcendentale, c'est dans l'obéissance la plus intime au Verbe fait chair. J'ai l'impression d'avoir reçu ces choses de Sa main, comme une indication pleine de perspectives à penser et de chemins à découvrir. Car tout est à lui, de lui, pour lui : mais sans impérialisme aucun, dans l'humilité du cœur » (**Il faut que j'aille demeurer chez toi,** Cerf, 1978, p. 138).

transcendant qui guide et qui aime, tout en demeurant hors d'atteinte pour la pensée ou l'imagerie humaines. De même encore, le monde a besoin de cette soif inextinguible du bouddhisme pour une sagesse qui apporte l'apaisement et le salut par l'illumination. Et le monde ne peut rester sourd à la révélation de Jésus qui, unissant en sa personne la transcendance et l'immanence, a parlé de Dieu comme personne n'en a jamais parlé. Et finalement le monde ne peut survivre sans l'infatigable effort de l'homme de science à la recherche de la vérité, sans sa contribution au progrès humain et à l'amélioration de l'homme » (p. 245) [11].

Dans la ligne des recherches expérimentales sur les états contemplatifs, nous signalons un ouvrage fort suggestif, en anglais (une fois n'est pas coutume), de Marilyn M. Mallory : **Christian Mysticism : Transcending techniques. A theological reflection on the empirical testing of the teaching of St. John of the Cross** (Assen, Royal Vangorcum, 1977). Cette thèse, qui prolonge les recherches du Professeur H. Fortmann, pionnier néerlandais en psychologie de la religion, repose sur une série de mesures expérimentales, ici minutieusement décrites, appliquées à une cinquantaine de Carmes déchaux, en vue d'analyser les effets pratiques d'une expérience spirituelle menée dans la ligne de S. Jean de la Croix. Ces mesures, adossées à une brève étude théorique de ce mystique chrétien, aboutissent aux principales conclusions que voici. L'expérience mystique contemplative analysée ne dépend pas des pratiques et attitudes ascétiques, mais bien plutôt de facteurs tels que : un degré élevé d'émotivité, un degré bas d'anxiété, etc. Il apparaît qu'un « système nerveux fort » est une condition nécessaire pour le développement contemplatif. Les techniques orientales de méditation contribuent au renforcement du système nerveux, tandis que l'expérience contemplative chrétienne suppose cette force déjà là. D'où la suggestion que les contemplatifs chrétiens auraient profit à pratiquer les techniques orientales et à les combiner avec la prière pour atteindre la concentration requise. Quant à la structure propre de la contemplation chrétienne, M. M. la caractérise par une série de trois mouvements. D'abord, une phase de concentration qui élimine les distractions extérieures et intérieures (utilité à ce niveau du « système nerveux fort »). Ensuite (mais les états obtenus à chaque étape cohabitent), une phase de concentration « érotique » (au sens large de ce mot) sur un objet de désir et d'identification : le Christ. Enfin une phase de rencontre extatique et d'union. Tout cela est d'un grand intérêt du point de vue de la psychologie religieuse, même si on peut émettre quelques réserves sur le cheminement et ses conclusions. Sans doute, par exemple, l'échantillonnage des sujets testés est-il trop réduit. Sans doute aussi, une expérience contemplative dans la ligne de Jean de la Croix n'est-elle pas **toute** l'expérience chrétienne, pas même toute l'expérience **mystique** chrétienne, même si elle en est un élément important. Il reste que cette thèse est une contribution de valeur à la constitution de cette nouvelle « science » de la mystique qu'évoquait Johnston. Est-il besoin de dire que l'auteur ne prétend pas « réduire » le vécu de l'expérience contemplative au psychologiquement mesurable. Elle serait d'accord avec ce qu'écrit, de son côté, W. J. : « Je ne prétends pas, bien sûr, que la neurophysiologie contient toutes les réponses (pas plus que la psychologie) et je présume que les réalités les plus profondes, comme les motivations, la foi, l'amour, la grâce, n'apparaîtront jamais sur l'E.E.G. (électro-encéphalogramme)... (Mais) il serait triste que les milieux religieux prennent une attitude exagérément timorée et défensive devant les recherches et les découvertes de l'homme moderne dans son monde intérieur » (**op. cit.**, pp. 61-62).

11. Sur le dialogue entre christianisme et bouddhisme, on lira l'excellent N° 136 de **Concilium** (1978). Consacré au problème de la personnalité et de l'impersonnalité de Dieu, le N° 123 (1977) de la même revue n'est pas non plus sans intérêt pour la comparaison des traditions spirituelles d'Orient et d'Occident.

le christianisme en chine et au japon

Dans **Le christianisme en Chine. Approches et stratégies** (Chalet, 1977), M. I. Bergeron, franciscaine missionnaire qui vécut de nombreuses années en Chine et y fut incarcérée plus de deux ans, dresse un panorama de l'histoire de l'implantation du christianisme dans ce pays. C'est un petit livre sans grande originalité mais qui a le mérite de synthétiser de manière juste et très claire, — du seul point de vue cependant de la mission chrétienne —, cette longue histoire aux péripéties multiples (qu'on pense à la célèbre querelle des rites chinois). Parlant de la situation actuelle de l'Eglise en Chine, dont extérieurement il ne reste plus rien, c'est pourtant sur une note d'espérance que l'auteur conclut. De toutes manières, nous demeurons sur le grand point d'interrogation que ne peut éclairer ce livre : sous quelle forme se vit secrètement le christianisme en Chine ; l'ouverture de la politique chinoise sur l'Occident ne peut-elle pas, dans un avenir à moyen terme, permettre la sortie des catacombes ? [12]

Dans **Les chrétiens vus du Japon** (Cerf, 1978), le P. Joseph Spae, excellent spécialiste en langues et philosophie orientales, vivant depuis plus de trente ans au Japon, nous présente, non pas une histoire de l'implantation chrétienne en ce pays, mais une introduction très séduisante au dialogue actuel, sur place, entre le christianisme et l'âme japonaise, imprégnée de shintoïsme et de bouddhisme. Le P. Spae nous avertit qu'il traitera « le sujet à la japonaise, c'est-à-dire selon une démarche circulaire, émotionnelle plutôt que notionnelle, topique plutôt que générale, inductive plutôt que déductive » (p. 9). Cela fait en tout cas un charmant livre, bourré d'anecdotes qui nous font percevoir peu à peu les traits très attachants du visage japonais, les difficultés aussi de l'admission du christianisme actuel par l'insularité nippone. Attirance du christianisme et incapacité d'y entrer : telle est, semble-t-il, la position inconfortable de beaucoup d'intellectuels japonais, **à la fois** « bouddhistes en devenir » et « chrétiens en devenir ». Le P. Spae montre bien, en rapportant maintes conversations avec des amis japonais, la difficulté de la rencontre entre un bouddhisme exigeant et un christianisme perçu comme intolérant et manquant de joie de vivre. Mais ceci est aussi un défi positif au christianisme, un appel qui lui est adressé de devenir plus pleinement, plus universellement chrétien. Le titre du dernier chapitre dit bien la conviction optimiste du P. Spae : « Un jour tous deux se rencontreront », par une commune recherche dont la règle sera celle du jeu **Shogi** : chaque joueur doit rechercher l'excellence et la plénitude de l'autre.

12. Sur le même sujet, voir également: R. Laurentin, **Chine et christianisme. Les occasions manquées** (Desclée de Brouwer, 1977). Pour comprendre l'évolution de la Chine moderne et le rejet par ses révolutionnaires des schèmes socio-culturels du passé, on pourra lire : F. Houang, **Les manifestes de Yen Fou** (Fayard, 1977). Yen Fou (1853-1921), grand admirateur de la philosophie et des sciences occidentales, fut un de ceux qui voulurent réveiller de sa torpeur la Chine millénaire, en combattant son organisation et ses modes de vie d'origine confucéenne. Il fut à ce titre un inspirateur de Mao. Il devait cependant, à la fin de sa vie, revenir quelque peu de son engouement pro-occidental et en appeler à « l'universelle sagesse ».

à propos de quelques ouvrages sur l'islam

Dans cette chronique consacrée aux religions orientales, nous n'avons pas à traiter de l'Islam. Signalons cependant dans ce domaine quelques ouvrages envoyés à la rédaction. D'abord deux introductions générales à l'Islam, de nature différente. La première est de L. Gardet : **Les hommes de l'Islam. Approches des mentalités** (Hachette, 1977). Comment furent vécues au cours des siècles, de l'âge classique à l'époque contemporaine, les valeurs que l'Islam revendique comme siennes ? Quelles furent les mentalités des hommes de

l'Islam, au gré des pays, des couches sociales, des âges historiques ? C'est ce à quoi, dans cette « somme » un peu pesante mais fort sérieuse, répond L. G. On y trouvera un panorama de l'unité islamique, dans la diversité de ses sectes et tendances, dans ses efforts aussi de renouveau. La seconde introduction est une anthologie d'Ali Merad : **Lumière sur lumière. Pages d'Islam. Introduction à la pensée islamique** (Chalet, 1978). Dans son avant-propos, A. M., justifiant son titre, présente une brève étude sur le thème central de la lumière divine dans les écritures islamiques. Cette anthologie nous donne quelques textes admirables du Coran, du Hadîth (tradition des paroles attribuées au Prophète), enfin de poètes ou de prosateurs musulmans, d'Orient et d'Occident, jusqu'à nos jours.

On sait que la dimension mystique est exprimée en Islam par le soufisme. Un des grands témoins littéraires de cette tradition mystique est **Le Mémorial des Saints** de Farid-ud-Din' Attar (Seuil, 1976). Cette « légende dorée » musulmane du XIIIe s. raconte la vie de soixante soufis, « amis de Dieu », en quête de sa Face. C'est une mine d'or pour ceux qui s'intéressent à la recherche spirituelle. D'Attar, un autre soufi éminent disait : « Il a parcouru les sept cités de l'Amour, tandis que j'en suis toujours au tournant d'une ruelle ». Paroles humbles d'un homme de Dieu, qui n'est autre que Djalâl-od-Dîn Rûmi, auquel E. de Vitray-Meyerovitch a consacré une admirable étude (**Mystique et poésie en Islam**), dont elle nous donne l'essentiel dans **Rûmi et le Soufisme** (Seuil, 1977, coll. Maîtres spirituels). On y mesurera une fois de plus, sous la plume d'un témoin pénétrant, la grandeur contemplative de cette tradition spirituelle.

pierre r. cren